

Revista
**TEOLOGÍA
Y CULTURA**

**AÑO 22
VOLUMEN 27**

NÚMERO 1 · MAYO 2025

ISSN 1668-6233



Teología y cultura

**Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)**

**Año 22, volumen 27, número 1
(mayo 2025)**

ISSN 1668-6233

**Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt
CONICET**



Revista Teología y cultura.

**Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)
ISSN-1668-6233**

Director

Dr. David A. Roldán (Argentina)

Comité Editorial

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

Comité Asesor Internacional

Dr. Norman Rubén Amestoy (UCEL, Argentina – Seminario
Evangélico de Lima, Perú)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcuy (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barreda Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México,
México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School,
EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiere (Faculdade Teológica Sul
Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wyncarczyk (Universidad de San Martín, Argentina)
Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por www.latindex.org , ATLA Religion Database®, a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: atla@atla.com - <http://www.atla.com> y por Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista *Teología y cultura*.
Av. Pellegrini 1332
(2000) Rosario
Tel:(341) 449-9292
doldan@ucel.edu.ar

Contenido

Presentación	4
--------------------	---

ARTÍCULOS

La experiencia del pensar en <i>La estrella de la redención</i> . Un diálogo entre Franz Rosenzweig y Edmund Husserl <i>Juan Manuel Bracone</i>	8
---	---

Horizontes misioneros estadounidenses, comercio y relaciones diplomáticas (siglo XIX) <i>Norman Rubén Amestoy</i>	31
---	----

Del progreso religioso de la población negra a la visión misionera de América Latina. El itinerario de H. K. Carroll <i>Sarahí Rivera Martínez</i>	58
--	----

Fenomenología de las fuerzas elementales de la vida afectiva y nacional-socialismo. Dos ensayos tempranos de E. Levinas <i>Pablo Dreizik</i>	76
--	----

RESEÑAS

Nuevas aproximaciones al texto bíblico, Néstor Míguez (ed.) <i>César M. Ávila</i>	89
--	----

La construcción de la feminidad bíblica, Beth Allison Barr <i>Elizabeth Salazar-Sanzana</i>	94
--	----

Presentación

La revista *Teología y cultura* presenta, en esta oportunidad, cuatro artículos. El primero está referido a la experiencia del pensar en la obra cumbre del filósofo y teólogo Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*. En su abordaje, Juan Manuel Bracone establece relaciones con la fenomenología de Edmund Husserl.

En el segundo artículo, Norman Rubén Amestoy reflexiona sobre horizontes misioneros estadounidenses en el siglo XIX.

En el tercer aporte, Sarahí Rivera Martínez analiza los imaginarios referidos al progreso de la población negra en el pensamiento de Henry K. Carroll.

Cerrando la sección de artículos, Pablo Dreizik ofrece una hipótesis sobre la posible influencia de *La montaña mágica*, de Thomas Mann, en los análisis fenomenológicos tempranos que Emmanuel Lévinas hace del nacional-socialismo.

El número se complementa con dos reseñas bibliográficas, elaboradas por César M. Ávila y Elizabeth Salazar-Sanzana, sobre libros relevantes para el quehacer teológico.

Agradecemos una vez más al comité editorial y a las y los evaluadores que han participado en este número.

David Roldán

Rosario, mayo de 2025

Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail droldan@ucel.edu.ar
2. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
3. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
4. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
5. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
6. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de 200 palabras, aproximadamente.
7. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style_e.pdf Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
8. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es “por pares” (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato “doblemente ciego”, es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es del director.
3. El resultado del referato puede ser:
 - a. aprobación sin modificaciones;
 - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
 - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
 - d. no recomendable para publicar en esta revista.
4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el/ director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y cultura*.

La experiencia del pensar en *La estrella de la redención*. Un diálogo entre Franz Rosenzweig y Edmund Husserl¹

Juan Manuel Bracone
(UBA)

Resumen

En el presente trabajo vamos a hacer una puesta en común entre dos autores: Husserl y Rosenzweig. Me interesa mostrar la perspectiva fenomenológica de La estrella de la redención. Para esto debemos partir primero de algunas nociones básicas de Edmund Husserl, ya que consideramos que es el suelo hermeneútico desde el que parte nuestro análisis. Los tres conceptos que vamos a utilizar de Husserl son: epojé, reducción fenomenológica y reducción eidética. Luego vamos a analizar la primera parte de La estrella: Los elementos o el perpetuo antemundo (Creación). Partiremos de la tesis que sostiene que este primer tomo de la obra capital del autor de Kassel es el núcleo fenomenológico de La estrella. Allí, Rosenzweig describe la esencia del fenómeno de Dios, de mundo y de ser humano. Rastreadremos las tres

¹ El presente artículo es el primero de una trilogía de trabajos que se encargan de problematizar los distintos tomos de *La estrella de la redención* para luego ponerlos en diálogo con diferentes autores. En este caso el autor en cuestión es Edmund Husserl y el tomo del que nos vamos a ocupar es el número uno: *Los elementos o el perpetuo antemundo* (en términos teológicos este primer tomo refiere a la Creación)

Teología y cultura 27:1 (2025)

nociones de Husserl en La estrella para establecer cuáles son sus alcances, similitudes y diferencias.

Palabras Clave: Creación. Epojé. Fenomenología. Eidos. Reducción.

Abstract

In this paper, we will discuss the relationship between two authors: Husserl and Rosenzweig. My interest is to present the phenomenological perspective of The Star of Redemption. To do this, we must first begin with some basic notions of Edmund Husserl, since we consider it to be the hermeneutical foundation from which our analysis begins. The three concepts we will use from Husserl are: epoché, phenomenological reduction, and eidetic reduction. Next, we will analyze the first part of the Star: Creation. We will begin from the thesis that this first volume of the Kassel author's major work is the phenomenological core of The Star. There, Rosenzweig describes the essence of the phenomena of God, the world, and human beings. We will trace Husserl's three notions in The Star to establish their scope, similarities, and differences.

Keywords: Creation. Epoché. Phenomenology. Eidos. Reduction.

Introducción

La obra capital de Franz Rosenzweig: *La estrella de la redención* posee una estructura teológica y triple: Creación, Revelación y Redención. En el presente artículo me propongo analizar la primera parte (Creación) desde una perspectiva fenomenológica. Considero que la Creación es el núcleo duro de la fenomenología rosenzweigiana y es el momento en donde se puede establecer un diálogo con Husserl. Mi hipótesis de trabajo sostiene que en esta primera parte de *La estrella* pueden ser rastreados tres conceptos husserlianos, ellos son el de *epojé*, reducción fenomenológica y reducción eidética. Nuestro trabajo será presentar estas tres ideas

desde Husserl y luego rastrearlas a lo largo de la primera parte de *La estrella de la redención*. Además, voy a tomar un dato bastante reciente en torno a la biblioteca personal de Franz Rosenzweig que se encuentra en Tunez. Norbert Waszek² escribió un informe sobre los libros que forman parte de dicha biblioteca y hay un detalle curioso: no se encontraron libros de Edmund Husserl. Este dato nos hace pensar que Rosenzweig no leyó la obra de Husserl. Me atrevo a proponer las siguientes dos preguntas: ¿Es posible pensar que la epojé y la reducción fenomenológica husserliana son asimilables al método utilizado por Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*? ¿Hay en *La estrella* una reducción eidética? A lo largo de la presente investigación nos vamos a tratar a deslindar estos interrogantes.

1. La fenomenología de Husserl como suelo hermenéutico para entender *La estrella de la redención*

El método fenomenológico se configura de varios elementos, de los cuales, en este trabajo, solo me interesa destacar tres: *epojé*, reducción fenomenológica y reducción eidética. Estas nociones forman parte del núcleo duro de la fenomenología husserliana. Si bien resulta imposible en un trabajo de este tipo analizar en detalle toda la obra de Husserl, voy a exponer sucintamente estas tres nociones en relación a dos de sus obras: *La idea de la fenomenología e ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, para luego tender puentes hacia Franz Rosenzweig.

² Norbert Waszek (ed.), *Rosenzweigs Bibliothek. Der Katalog des Jahres 1939 mit einem Bericht über den derzeitigen Zustand in der tunesischen Nationalbibliothek*, Verlag Karl Alber, Friburgo/ Múnich, 2017.

a. La fenomenología como gnoseología o teoría del conocimiento

Husserl señala que existe una diferencia entre la “ciencia natural” —por ejemplo, la psicología— y la filosofía en tanto filosofía primera o fenomenología. Hay allí una diferencia en torno al objeto de estudio. Dice Husserl “Hay que precaverse de la fundamental confusión del *fenómeno puro* en el sentido de la fenomenología con el *fenómeno psicológico*, objeto de la ciencia natural llamada psicología”³ De aquí podemos extraer la conclusión de que el objeto de conocimiento de la fenomenología no es el mismo que el de las ciencias naturales, al estilo la psicología o cualquiera de ellas. La fenomenología tiene la especificidad de abocarse al estudio del conocimiento puro “[n]os hemos cerciorado del campo del conocimiento puro; podemos estudiarlo y establecer una ciencia de los fenómenos puros, una *fenomenología*”⁴ De este otro fragmento podemos entonces extraer otra idea: la fenomenología es una ciencia, tiene un objeto de estudio y ese objeto de estudio son los fenómenos puros. En este sentido es, entonces, teoría del conocimiento en tanto se encarga de obtener conocimiento en relación a los fenómenos puros, con la particularidad de no centrarse en un fenómeno puntual, como por ejemplo la psicología que se centra en el fenómeno de la *psiquis* o la mente. Afirmamos entonces que la fenomenología es teoría del conocimiento, es decir gnoseología en tanto a) es una ciencia y b) posee un método.

En relación a esto dice Husserl “[I]a crítica del conocimiento quiere, más bien, aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia”⁵

³ Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, España, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 54.

⁴ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, España, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 57.

⁵ Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, España, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 41.

Teología y cultura 27:1 (2025)

En el párrafo siete de *ser y tiempo*, Heidegger analiza la palabra fenomenología. Tenemos dos partes: fenómeno y logos. La palabra fenómeno mienta la idea de “lo que se muestra en sí mismo”. Mientras que la palabra logos remite a la “percepción racional” o “razón”. De lo que se sigue, según Heidegger, que la fenomenología “permite ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo”⁶. En un sentido similar dice Husserl que la fenomenología es “análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse las cosas mismas”⁷ A modo de conclusión, la fenomenología es teoría del conocimiento de la esencia de los fenómenos cognoscitivos y su objetivo es aclarar, determinar, distinguir y mostrar el sentido de estos fenómenos.

b. Epojé, reducción fenomenológica y reducción eidética

Ya hicimos mención acerca del tipo de ciencia que es la fenomenología, ahora debemos analizar cómo se configura una parte de su método. Las tres nociones que vamos a poner en relación con Franz Rosenzweig son parte de ese método fenomenológico. Con la *epojé* se pone entre paréntesis y se desconecta el “mundo natural”. Cuando se habla de “actitud natural” o de “mundo natural” se hace referencia a una realidad temporal y espacial objetiva, es el mundo entendido como para mí “ahí adelante”:

En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la “mesa” con sus “libros”, el “vaso”, el “florero”, el “piano”, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes constitutivamente a los objetos que “están” “ahí

⁶ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 45.

⁷ Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, España, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 63.

Teología y cultura 27:1 (2025)

adelante” en cuanto tales, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general⁸

En contraste con esto entendemos a la “epojé” como aquello que nos permite colocar entre paréntesis o desconectar ese mundo “ahí adelante” de la actitud natural:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí adelante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis⁹

No se trata de dudar o de negar ese mundo “ahí delante”, la epojé fenomenológica lo que hace es cerrar toda consideración sobre existencias en el espacio y en el tiempo, el valor de ese mundo es puesto entre paréntesis, pero no rechazado. En relación a la *epojé* afirma Walton:

Husserl considera que mediante la epojé descubro que el mundo es para mí y que yo procedo al ser-para-mí del mundo considerado como fenómeno. Advierto que es el *noema*, es decir, el correlato de mis actos, y que la efectividad de su existencia, y paralelamente

⁸ Husserl, *Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, España, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 66.

⁹ *Ibid.*, p. 73.

Teología y cultura 27:1 (2025)

mi certeza de ella, es el reflejo de la convergencia armónica de mis experiencias¹⁰

Heidegger en *Ser y tiempo*¹¹ hace mención a una máxima fenomenológica que se puede formular como “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*); esta afirmación implica rechazar todas las teorías anteriores sobre las cosas, ya sean científicas o filosóficas, es decir, dejar de lado todo saber científico. Esta idea de una vuelta “a las cosas mismas” fue caracterizada por Eugen Fink¹² como “ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las han cubierto”¹³ con el objetivo de “conseguir una mirada libre que permita intuir cómo son y qué son las cosas. El método será fenomenológico en la medida en que permanezca en el ámbito del ver, del intuir”¹⁴ A modo de conclusión, la *epojé* permite el pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental. Ya no nos ocupamos más de los objetos del mundo natural sino más bien de la estructura de nuestros actos de conocimiento. Es una cuestión problemática afirmar si en Husserl hay un orden temporal entre *epojé*, reducción fenomenológica y eidética, al respecto dice Walton que “[m]ientras que en *Ideas I* Husserl señala que la reducción lleva a cabo una *epojé*, con posterioridad indica que la *epojé* posibilita la reducción”¹⁵ Javier San Martín por su parte afirma que “sin reducción no hay fenomenología”¹⁶. La idea de una reducción supone el acto de

¹⁰ Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015, p. 47.

¹¹ Parágrafo 7.

¹² Cfr. Fink, E., *L'analyse intentionnelle et le probleme de la pensée speculative*, Bruselas, 1952, p. 62.

¹³ San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 1986, p. 27.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015, p. 37.

¹⁶ San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 1986, p. 22.

Teología y cultura 27:1 (2025)

“reducir”, es decir, prescindir de una parte que antes estaba y que ahora ha sido eliminada. Al practicar *epojé* me salgo de la actitud natural y de esta manera algo se elimina. Luego de eso, queda algo, es decir, un residuo de esa *epojé*. La reducción fenomenológica es así un efecto de haber practicado la *epojé*. Para Javier San Martín la reducción fenomenológica me sitúa ante un mundo concreto individual. La interpretación que hace San Martín supone que la reducción es el momento positivo del método fenomenológico y la *epojé* el momento negativo en tanto esta desconecta el mundo “ahí delante” y la reducción toma aquello que nos queda, el residuo “si me reduzco a lo fundamental, es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo — haciendo *epojé*— de lo accesorio”¹⁷. Walton por su parte dice que “la reducción fenomenológica tiene la pretensión de convertir en campo temático de investigación la subjetividad trascendental como la subjetividad que no se ha de encontrar en el horizonte del darse-previo del mundo”¹⁸.

Mi interpretación es la siguiente: en cuanto practicamos *epojé*, es decir cuando nos salimos de la actitud natural, automáticamente se produce la reducción fenomenológica, el mundo ahora es correlato de una subjetividad trascendental. Para Husserl la fenomenología trascendental es una ciencia de conocimientos esenciales y la reducción eidética es la que permite pasar de la universalidad fáctica a la universalidad esencial. Como dice Husserl “el paso a la esencia pura da, por un lado, un conocimiento esencial de algo real, por el otro lado, o con respecto a la esfera restante, un conocimiento esencial de algo irreal”¹⁹ Ahora bien, debemos aclarar en qué sentido Husserl habla de esencia. Para Husserl “[l]a esencia (*Eidos*) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia

¹⁷ Ibid., p. 29.

¹⁸ Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015, p. 304.

¹⁹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, España, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 10-11

Teología y cultura 27:1 (2025)

pura”²⁰. Podemos preguntarnos: ¿hay un *Eidos* de Dios, de mundo y de ser humano? Una primera objeción podría ser la siguiente: sostener que no es posible acceder a la esencia de Dios ya que no tenemos experiencia directa o fáctica del fenómeno Dios, al menos en el sentido en el que tenemos experiencia de una mesa o un árbol. En la misma línea de objeciones podríamos poner al elemento mundo, entendiendo mundo como cosmos. Sin embargo, esta objeción no es válida ya que para Husserl el *eidos* o la esencia pura pueden ser datos empíricos, así como también de “intuiciones no experimentativas”²¹. Dice Husserl al respecto:

Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole en principio nueva, por ejemplo, datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia, esto no alteraría en nada el carácter originario de la forma de darse las esencias correspondientes, bien que datos imaginados no sean nunca datos reales (...) las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos.²²

La reducción eidética refiere a las esencias, una esencia es algo que puede ser compartido por varios objetos. El hecho de pasar del análisis de un objeto físico-material al análisis de sus características generales supone buscar su esencia, por lo tanto, se lleva a cabo una reducción eidética.

²⁰ Ibid., p. 21.

²¹ De todas maneras, en el planteo rosenzweigiano es posible tener experiencia de Dios. Luego de que en la Creación se expone la esencia de los tres elementos, en la Revelación él va a mostrar cuales son las maneras en las que se puede tener experiencia de Dios. Este tema excede a nuestro trabajo y será objeto de futuras investigaciones.

²² Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, España, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 23-24.

Teología y cultura 27:1 (2025)

A modo de conclusión, podemos decir que la *epojé* es la puesta entre paréntesis de la “actitud natural” o la desconexión del “mundo natural” en donde consideramos a los objetos tal como se nos presentan en lo cotidiano. En ese mundo natural hay ciencias y cada una de las ciencias posee un objeto de estudio específico: la psicología se encarga del estudio de la mente, la biología del estudio de la vida y así sucesivamente con las distintas disciplinas científicas. La *epojé* desconecta todo esto y se produce automáticamente una reducción, de tipo fenomenológica, que me permite concebir un yo trascendental cuyo correlato es el mundo. De esta manera me puedo abocar al estudio de la estructura misma del conocer y de la estructura de los fenómenos puros tal cual se muestran. Por su parte, la reducción eidética también nos saca de la “actitud natural” en la que mi conciencia es dirigida hacia objetos materiales y concretos, y nos pone en una actitud de tipo eidética en la que la conciencia se dirige hacia el conocimiento de las esencias.

2. La creación como el núcleo central de la fenomenología de Franz Rosenzweig

La fenomenología de Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* parte de una idea central: el ser excede al pensar. En este punto el autor quiere diferenciarse de toda la tradición, que tiene su origen en Parménides y su final en el pensamiento de Hegel, como dice el mismo autor “de Jonia a Jena”. Se rompe así la identidad que la historia de la filosofía estableció entre pensar y ser “[l]a filosofía comenzó en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir. Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser”²³. En ese sentido, Ángel Garrido-Maturano, dice que la prioridad del ser respecto del pensar es una prioridad fenomenológica, al igual que su método en tanto “describe y explicita esta prioridad del fenómeno experimentado

²³ Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 10

Teología y cultura 27:1 (2025)

respecto del todo deductivo-sistemático construido a priori por el pensar”²⁴. Uno de los objetivos que se propone la obra capital de Rosenzweig es conocer las esencias de las tres grandes ideas: Dios, mundo y ser humano. Y en este sentido retoma la investigación kantiana. Recordemos lo que dice el autor de Königsberg en relación a estas tres ideas: puedo pensarlas, pero no conocerlas²⁵. Rosenzweig retoma esta tarea para dejar en claro que es a partir de su ser que la esencia de estas tres ideas puede ser conocida. La comentadora Soledad Ale dice al respecto:

Desde un plano puramente lógico, Rosenzweig lleva a cabo una descripción que acertadamente puede denominarse fenomenológica, puesto que se circunscribe a describir los conceptos de Dios, hombre y mundo tal y como se presentan al pensamiento, por un lado, y tal y como el pensamiento experimenta dicha presentación de conceptos, por otro.²⁶

²⁴ Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 20.

²⁵ Me estoy refiriendo a la crítica de la razón pura. En el *apéndice de la Dialéctica trascendental*, Kant dice que las ideas trascendentales no tienen un uso constitutivo sino regulativo, dirigen el entendimiento hacia cierta meta, son *focus imaginario*. Las ideas trascendentales se pueden reducir a “la primera contiene la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante, la segunda la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general (41) Cada una de estas ideas son objeto de estudio de la Psicología (sujeto pensante), Cosmología (unidad de las condiciones del fenómeno “mundo”) y Teología (el ser de todos los seres).

²⁶ Ale, María Soledad. *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, (Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades UNC, 2016), p. 30.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Estas tres ideas son irreductibles entre sí ya que cada una tiene una esencia. Ahora bien, teniendo en cuenta que el ser excede al pensamiento, la pregunta que debemos hacer es la siguiente: ¿cómo se nos presentan estas tres ideas al pensamiento? Dicho con otras palabras ¿cómo se manifiesta la esencia del ser de estas tres ideas al pensar? Y aquí debemos hacer mención al otro principio del que parte *La estrella*: la muerte. Así como cuando abrimos los ojos, abrumadoramente no podemos dejar de ver todo lo que hace frente a los ojos, o como los sonidos que, aunque nos tapemos los oídos no podemos dejar de escucharlos, Dios, mundo y ser humano son experiencias ineludibles para el pensar. Una experiencia del pensar es aquello que no se puede evitar “en cuanto pensamos no podemos evitar suponer que somos un ser finito (hombre) contrapuesto a uno infinito (Dios) que piensa algo del mundo. Es decir, en cuanto pensamos, ya están eyectadas en el pensamiento estas tres facticidades originarias²⁷. Es la muerte la que acomuna estas tres experiencias del pensar, y además el principio de toda la filosofía de Franz Rosenzweig. La experiencia de la muerte permite al ser humano pensarse como un ser finito y mortal (experiencia de ser humano) en contraposición a un ser infinito e inmortal que es Dios (experiencia de Dios). Por último, en tanto la muerte es algo insuperable que nos separa de todo lo demás (sean cosas, así como también otros humanos) tengo experiencia de mundo. Concluye Garrido-Maturano “[l]a experiencia de la muerte o, para ser más precisos, el saberse mortales o descubrirse como tales pone al pensamiento ante la experiencia del sí mismo, de Dios y del mundo. Ante la muerte el hombre abre los ojos”²⁸. Es el fenómeno de la muerte el que nos pone frente a la experiencia de Dios, mundo y ser humano. Con el fenómeno de la muerte se inaugura *La estrella de la redención*:

²⁷ Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000, p.11.

²⁸ Ibid., p. 12

Teología y cultura 27:1 (2025)

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del todo (...) Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal (...) Todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la tierra²⁹

Afirmamos que el método de Rosenzweig es un método fenomenológico ya que describe aquello que se le impone al pensamiento y lo excede, ya sea la idea de Dios, del mundo o del ser humano. El pensamiento no produce esa idea, la idea se le impone — en tanto esto sucede esas tres ideas son tres fenómenos—. Su ser se muestra y es experimentado por el pensamiento “la construcción en tanto explicitación descriptiva del fenómeno experimentado fácticamente, puede ser considerada el logos que pone a la luz y comprende conceptualmente el fenómeno dado”³⁰. A modo de recapitulación, son dos los principios fenomenológicos que se presentan al principio de *La estrella*: 1) el ser excede al pensar y 2) la muerte o el saberse mortal del ser humano.

La hipótesis que guía el presente trabajo sostiene que el método utilizado en *La estrella* por Franz Rosenzweig guarda similitudes con algunos de los elementos que configuran la fenomenología husserliana, a saber: *epoché*, reducción fenomenológica y reducción eidética. Ya hemos tratado el camino que muestra por qué Franz Rosenzweig hace fenomenología en *La estrella*, ahora bien, para profundizar en esto debemos analizar el propio método del autor y sus puentes con la fenomenología de Edmund Husserl. Este análisis se va a centrar en la

²⁹ Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 43.

³⁰ Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000, pp. 19-20.

Teología y cultura 27:1 (2025)

creación, ya que es ese el núcleo central de la fenomenología rosenzweigiana.

La creación tiene una triple estructura, libro uno: Dios y su ser o Metafísica; libro dos: el mundo y su sentido o Metalógica; libro tres: el hombre y su sí mismo o Metaética. De esta triple estructura hay algo que resalta en cada una de sus partes y es el prefijo *meta*. En cada uno de los tres libros tenemos una teología negativa, una cosmología negativa y una psicología negativa. Allí Franz Rosenzweig es crítico de estas tres ya que considera que todas terminan en la nada, dicho de otra manera, cada una de estas ciencias obtienen como resultado una nada, pero de lo que se trata es de tomar a la nada como punto de partida. Lo primero que debemos decir del método que utiliza el autor es que parte de la “nada”, este partir de la “nada” es equiparable a la *epojé* husserliana (primera similitud): “[n]osotros no recorreremos este camino, que lleva de un algo con que nos encontramos a la Nada (...) sino el camino opuesto: de la Nada al Algo”³¹.

El partir de la nada supone dejar a un lado lo conceptual de cualquiera de los tres elementos: dejar de lado lo racional de Dios, del mundo y del ser humano. Es una puesta entre paréntesis de todo lo que ya sabemos de esas tres facticidades “Buscamos a Dios, como luego buscaremos el mundo y al hombre, no como se busca un concepto entre otros, sino por sí, plenamente independiente, en su absoluta efectividad”³². Con el método de Franz Rosenzweig se busca conocer a Dios, mundo y ser humano con total independencia de la cosmología, la teología y la psicología: es la puesta entre paréntesis de estas tres ciencias ya que todas ellas han terminado en la nada³³. En otro sentido,

³¹ Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 63.

³² *Ibid.*, p.63.

³³ Se puede pensar aquí una similitud con Husserl en tanto ambos ponen entre paréntesis todo presupuesto, pero también una diferencia en tanto Husserl solo lo pone entre paréntesis, pero no rechaza ni niega el “mundo natural” mientras que Rosenzweig parte de la nada sin tener en cuenta estas tres ciencias porque las tres terminan en la nada, la nada es su producto y no su punto de partida.

Teología y cultura 27:1 (2025)

podemos decir también que partir de la nada es una puesta entre paréntesis de toda la tradición de la que él mismo es crítico, lo que se pone entre paréntesis, lo que se deja de lado, lo que se vuelve una “nada” es la tradición que va de “Jonía a Jena” en tanto esa tradición es la responsable de una teología negativa, una cosmología negativa y una psicología negativa.

Ahora bien, una vez que hago esta puesta entre paréntesis también obtengo un residuo, así como pasaba con la reducción fenomenológica luego de practicar *epojé*, lo que obtengo es al Dios *metafísico*, al ser humano *metaético* y al mundo *metalógico*. El prefijo *meta-* es uno de los elementos que configuran el método fenomenológico de Franz Ronsenzweig. Para Garrido-Maturano “el prefijo meta señala, pues, la allendidad o trascendencia de la experiencia respecto de estas tres facticidades respecto del sistema ético, físico y lógico del pensamiento”³⁴. Esto supone que los elementos son algo que están más allá del pensamiento, no es la razón o el logos lo que los va a determinar, por el contrario, es lo que está más allá de la razón: lo irracional.

Al respecto dice Bensussan “El método elemental que Rosenzweig llama método <meta-> consiste en reencontrar el contenido <irracional> de los objetos de las tres ciencias, <irracional> quiere decir anulado en su constitución racional”³⁵ La esencia de cada uno de estos elementos no puede ser deducida por el pensamiento: el mundo posee el logos, el logos es parte integrante del mundo, y no el logos al mundo, por eso es mundo *metalógico*. El ser humano es libre de su ethos, por eso es *metaético*. Dios tiene su propia física o naturaleza por fuera de toda naturaleza externa a él, por eso Dios es *metafísico*. Para la comentadora Soledad Ale este método supone “que el pensamiento, como dijimos, se limite a atender aquello que se le manifiesta sobrepasando su capacidad configuradora de sentido y, por

³⁴ Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 13.

³⁵ Bensussan, Gérard, *Existencia y Filosofía*, Barcelona, Anthropos editorial, 2009, pp. 27-28.

Teología y cultura 27:1 (2025)

otro lado, implica la edificación de las notas que necesariamente acompañan dicha manifestación”³⁶.

El primero de estos puntos ya lo hemos aclarado, veamos ahora cuales son las notas que constituyen la esencia de cada uno de estos elementos. Es en este punto en donde se puede pensar una reducción eidética en *La estrella*. En dos sentidos podemos ver similitudes en el planteo de Husserl y de Rosenzweig. El autor de Kassel propone la experiencia del pensamiento, y en este sentido el pensamiento experimenta la esencia de Dios, mundo y ser humano, es decir el pensar experimenta la idea de cada uno de estos elementos, la experimenta como ya se dijo desde el pensamiento y no desde los sentidos. Husserl, como también se dijo más arriba, sostiene que podemos tener experiencia de ideas que no sean materiales. La idea de Dios, mundo y ser humano, al menos en la creación no son consideradas desde su materialidad sino más bien desde el pensamiento que experimenta esas ideas que acechan al pensar. Esto se explica a partir del principio fenomenológico: el ser excede al pensar. Siguiendo el esquema que proponemos: primero se parte de la nada, es decir, se práctica una *epojé*, luego se obtiene un residuo, que puede ser pensado como una reducción fenomenológica, ese residuo es justamente el fenómeno de Dios, *metafísico*, del mundo *metalógico* y del ser humano *metaético*. Resta ahora ir por las esencias, es decir, la reducción eidética, entendiendo al *eidós* como lo entiende Husserl, en tanto esencia. En la creación la operación que se hace es la de construir el concepto del elemento Dios, mundo y ser humano, se trata de la experiencia del pensamiento, el pensamiento construye aquello que le es dado, el fenómeno de cada uno de estos elementos, pero no la realidad efectiva de estos elementos, eso solo será posible en la segunda parte de *La estrella*: la Revelación.

³⁶ Ale, María Soledad. *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, (Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades UNC, 2016), p. 44

Teología y cultura 27:1 (2025)

Empecemos por Dios: “de Dios no sabemos nada”, el punto de partida hacia el *eidos* de Dios es la nada. Tenemos dos vías a Dios: la afirmación de lo que la nada niega y la negación de la nada. El resultado lo obtenemos de la conjunción de la negación y la afirmación:

La nada del saber, que es el punto de partida de la construcción, es también su límite. Y este límite se podría expresar diciendo que la construcción que parte de la nada no construye a Dios (o al mundo o al sí mismo), sino el concepto del objeto irracional Dios a partir de la doble vía de la afirmación y la negación.³⁷

Expondremos brevemente el método rosenzweigiano para que luego se entienda el *eidos* correspondiente a cada uno de los elementos. Para captar el *eidos*, es decir, para pasar de la nada de cada uno de los elementos al algo tenemos dos vías “la afirmación de lo buscado, del no-nada, y la negación de lo presupuesto, de la nada”³⁸. El sí y el no son palabras originarias, así como también la Y, que es la que conjuga y configura. Para Rosenzweig la letra *x* designa la función del sí, es decir la afirmación de la no-nada. Mientras que con la letra *y*, la función del no que niega la nada. La Y que conjuga la afirmación y la negación o la *x* y la *y*, se simboliza con el =, “La fórmula $y=x$, que aplica la esencia al acto simboliza la forma de aquello que es experimentado como facticidad, pero que, para el saber, es nada”³⁹. Por último resta definir los símbolos con los que se representa a los elementos: A y B. El *eidos* de Dios está compuesto de la libertad divina y de lo infinito (la esencia

³⁷ Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 19.

³⁸ Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p.64.

³⁹ Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 17

Teología y cultura 27:1 (2025)

divina). La negación es la libertad divina, es la *y*, y la afirmación es la divina esencia o naturaleza infinita, lo que equivale a la *x* que conforma la ecuación del *eidōs* de Dios “en el foco del sí inerte se apagaría el poder, infinitamente debilitado, del No infinitamente activo”⁴⁰. La conjunción de ambos, formalizada mediante el =, es la vitalidad de Dios. Por lo tanto, la ecuación queda de la siguiente forma: A=A. Es la A y no la B, porque “no le precede nada tras lo cual deba él venir”⁴¹. Por lo tanto, la esencia de Dios puede ser presentada del siguiente modo:

<i>Libertad Divina</i>	<i>vitalidad de Dios</i>	<i>Naturaleza infinita</i>
<i>y</i>	=	<i>x</i>
<i>A</i>	=	<i>a</i>

Con el *eidōs* de mundo tenemos lo particular, que es la negación (B) y la afirmación que es lo universal (A), y la configuración del mundo (=) es la entrada del individuo en su género, el encuentro entre lo universal y el fenómeno singular, la fórmula entonces queda B=A: “La figura del mundo no surge inmediatamente de la caída del particular en lo universal, sino, en verdad y concretamente en la entrada del individuo en el género”⁴². De esta manera obtenemos la esencia de mundo:

<i>Particular</i>	<i>Configuración del mundo (encuentro)</i>	<i>Universal</i>
<i>y</i>	=	<i>x</i>
<i>B</i>	=	<i>A</i>

⁴⁰ Ibid., p. 71.

⁴¹ Ibid., p.68.

⁴² Ibid., p.89.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Nos queda por describir el fenómeno de ser humano. Su ecuación está compuesta por el carácter y por la libertad incondicionada, que en el hombre es mero querer, pero sin poder alguno, como sí lo era en Dios. Dice Rosenzweig al respecto “El carácter como se encuentra del lado derecho de la ecuación, muestra ser él mismo enunciado, aserto”⁴³ Y la conjunción de esta libertad de querer y del carácter, es la obstinación, la mismidad absoluta, el sí mismo. La fórmula entonces queda del siguiente modo:

<i>Libertad incondicionada de querer</i>	<i>obstinación/mismidad/ sí mismo</i>	<i>Carácter</i>
y	=	x
B	=	B

⁴³ Ibid., p.110.

3. Reflexiones finales

Para cerrar este trabajo vamos a retomar las dos preguntas planteadas al principio:

1) ¿Es posible pensar que la *epojé* y la reducción fenomenológica husserliana son asimilables al método utilizado por Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*? En relación a la *epojé* encontramos una similitud y una diferencia. Una similitud, en tanto ambos autores ponen entre paréntesis todo presupuesto, pero también una diferencia, en tanto Husserl solo lo pone entre paréntesis, pero no rechaza ni niega el “mundo natural” —mientras que Rosenzweig parte de la nada sin tener en cuenta estas tres ciencias porque las tres terminan en la nada; la nada es su producto y no su punto de partida—. Es decir, la *epojé* de tipo rosenzweigiana tiene un alcance o profundidad mayor que en Husserl. En relación a la *reducción fenomenológica* también hay diferencias y similitudes. En ambos casos existe un residuo: en el caso de Husserl se alcanza una actitud o un yo trascendental, se produce el pasaje de la actitud natural al yo trascendental, del mundo natural a lo trascendental, pero en el caso de Rosenzweig se obtienen tres elementos irracionales: el ser humano *metaético*, el Dios *metafísico* y el mundo *metalógico*. Lo que se puso entre paréntesis al partir de la nada fue la psicología negativa, la cosmología negativa y la teología negativa, es decir la razón o el logos de estas ciencias. Si bien en los dos casos hay un resto que queda luego de la puesta entre paréntesis o del partir de la nada, eso que queda en cada caso es diferente.

2) ¿Hay en *La estrella* una reducción eidética? Efectivamente sí. A través del método rosenzweigiano de la vía de la afirmación y la negación se pudo obtener el *eidós* o esencia de Dios, mundo y ser humano. Esta esencia es

Teología y cultura 27:1 (2025)

puramente conceptual, es la configuración o conjugación del pensamiento sobre aquello que es y que excede al pensar. Frente a eso, el pensar solo puede configurarlo conceptualmente. Es la experiencia del pensar. Tanto en Husserl como en Rosenzweig se puede tener experiencia de las esencias, es decir, la experiencia no queda reducida a lo sensible o material.

En la Creación se tiene la experiencia del pensamiento de los tres fenómenos: Dios, mundo y ser humano. En el pasaje de la Creación a la Revelación estos tres elementos entran en relación y la experiencia que tenemos de ellos deja de ser solamente conceptual. A este tema nos ocuparemos en un próximo trabajo.

Bibliografía

- Ale, María Soledad. *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, (Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades UNC, 2016).
- Bensussan, Gérard, *Existencia y Filosofía* (Barcelona, Anthropos editorial, 2009)
- Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, (Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000).
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, (Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2007)
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (España, Fondo de Cultura Económica, 1962)
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, (España, Fondo de Cultura Económica, 1982).
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura* (Argentina, Colihue, 2007)
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997).
- San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*, (Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 1986)
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad* (Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015)

El autor es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es candidato a la Licenciatura en Filosofía (UBA) con una tesis sobre Franz Rosenzweig. Ha sido becario de

Teología y cultura 27:1 (2025)

CIN en donde trabajó problemas de fenomenología social. Actualmente forma parte del equipo de investigación UBACyT "La recepción de las concepciones heideggerianas de fenómeno y metafísica en la nueva fenomenología francesa" (UBA).

Fecha de recepción: 11-04-2025

Fecha de aprobación: 02-05-2025

E-mail: juan.bracone@bue.edu.ar

Horizontes misioneros estadounidenses, comercio y relaciones diplomáticas (siglo XIX)

Norman Rubén Amestoy
(UCEL)

Resumen

En este estudio, analizamos la relación entre el protestantismo, la civilización y las relaciones comerciales, así como la influencia del pensamiento y el modelo misionero británico sobre las sociedades misioneras estadounidenses del siglo XIX. En este sentido, abordaremos el debate sobre si se debían privilegiar las instituciones civilizadoras o el cristianismo en primer lugar; el distanciamiento entre la labor de las misiones y el comercio durante el periodo inicial de las misiones y el posterior giro hacia una relación fluida a partir de las décadas centrales del siglo. Será de particular interés detenernos en el análisis de la teología providencialista y las inflexiones interpretativas realizadas para sustentar la relación entre cristianismo, civilización y comercio. Finalmente, examinaremos las conexiones entre los misioneros y las relaciones diplomáticas para acercarnos a los roles ambiguos y las tensiones entre el protestantismo y la política exterior norteamericana.

Palabras Clave: *Sociedades Misioneras. Protestantes. Civilización. Comercio. Relaciones diplomáticas*

Abstract

In this study, we analyze the relationship between Protestantism, civilization, and trade relations, as well as the influence of British missionary thought and model on nineteenth-century American missionary societies. In this regard, we will address the debate over whether civilizing institutions or Christianity should be privileged in the first place, the estrangement between mission work and commerce during the early mission period, and the subsequent turn

Teología y cultura 27:1 (2025)

toward a fluid relationship beginning in the middle decades of the century. Of particular interest will be the analysis of providentialist theology and the interpretative inflections made to support the relationship between Christianity, civilization and commerce. Finally, we will examine the connections between missionaries and diplomatic relations in order to approach the ambiguous roles and tensions between Protestantism and American foreign policy.

Keywords: Missionary Societies. Protestants. Civilization. Trade. Diplomatic Relations

I. La influencia del modelo británico en el vínculo entre el comercio y las misiones

Cuando intentamos analizar la relación entre el comercio y las sociedades misioneras estadounidenses en el siglo XIX, debemos prestar atención a cómo dicho vínculo se planteó en el contexto de la sociedad británica, ya que las experiencias misioneras de sus organizaciones, las condiciones que los misioneros debieron afrontar en el campo, la incidencia de los factores sociales y los desarrollos teológicos elaborados en ese contexto fueron una referencia obligada y el modelo seguido en gran medida por la obra misionera norteamericana.¹

La política más adecuada: ¿civilización o cristianismo?

En este sentido, hay que tener en cuenta que el movimiento misionero de finales del siglo XVIII no solo fue el resultado del clima de los avivamientos y despertares espirituales, sino que también recibió el impulso de un contexto que daba importancia a la difusión de la civilización y la cultura, y sobre todo al interés por civilizar y

¹ Este artículo es parte de una investigación mayor en el marco del Proyecto de Investigación: Iglesia, misión imperio, de la Facultad de Ciencias de la Religión, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), Rosario, Argentina.

Teología y cultura 27:1 (2025)

alcanzar a los pueblos no occidentales con los adelantos y progresos. Para entonces, la civilización se medía por las cualidades que caracterizaban la sociedad, la cultura y las instituciones británicas. De hecho, las sociedades civilizadas eran aquellas que habían accedido a la «era comercial»².

En esta perspectiva histórica, el elemento central que definía la evolución de una sociedad era la actividad que proporcionaba la subsistencia material. Así, el comercio se convertía en la actividad que definía a las sociedades modernas y en las formas complejas de las instituciones políticas, el buen gobierno, el orden y la libertad civil. La preponderancia de Gran Bretaña en las relaciones comerciales y el ámbito industrial también había redundado en la moralización de la sociedad, pues el trabajo y la vida industriosa que estas actividades propiciaban eran los «baluartes contra las pasiones, el vicio y la debilidad»³.

² En sus estudios Adam Smith respecto al progreso de las sociedades, su visión histórica estaba alineada a la Teoría de los Cuatro Estadios, la cual Smith retomaba de Samuel F. von Pufendorf (1632-1694) y que consistía en que: “Hay cuatro estados distintos por los que la Humanidad ha pasado: 1º. La Era de los Cazadores; 2º. La Era de los Pastores; 3º. La Era de la Agricultura; y 4º. La era del Comercio.” Smith Adam, *Lecciones sobre Jurisprudencia*, (Granada, Editorial Comares, 1995): 47.

³ P. J. Marshall and G. Williams, *The great map of mankind: British perceptions of the world in the age of enlightenment*, (London, Harvard University Press, 1982): 147, 149. Para las correspondencias de este pensamiento en América Latina ver: Norman Rubén Amestoy, "Festivals, Entertainment and Pleasure in the Protestantism of the Rio de la Plata Region; 1875-1900", in *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* (Vol. 6, No. 2, 2011): 187-210. Norman Rubén Amestoy, “El protestantismo y el mundo del trabajo en el Río de la Plata”, 1870-1920. El descanso dominical del cuerpo y los “males sociales” contrarios al obrero. En Carlos Olivier Toledo, Lourdes Jacobo Albarrán, Carlos Mondragón González (coordinadores). *Cuerpo y protestantismo Perspectivas heterodoxas en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2015; Norman Rubén Amestoy y Eunice Noemí Rebolledo Fica, “El protestantismo y la virtud del trabajo en el Río de la Plata; 1870-1900, *Revista Palabra y Vida*, Corporación Universitaria Reformada - CUR, Barranquilla- Colombia, 5 - enero - junio 2021.

En cuanto a la fe y la experiencia moral, el cristianismo en su vertiente protestante constituía la máxima expresión de la madurez espiritual, ya que sintetizaba la pureza y la bondad, y ofrecía el desarrollo religioso y teológico pertinente y adecuado para contribuir a la modernidad del mundo occidental y, aún más, para «elevar» el mundo pagano.

Para el clérigo anglicano Sydney Smith de la influyente *Edinburgh Review*, estaba claro que: “estamos exclusivamente en posesión de una religión revelada; y que la posesión de esa religión es la única que puede conferir la inmortalidad, y la que mejor confiere la felicidad presente.”⁴ Semejantes atributos obligaban a las sociedades privilegiadas y a las organizaciones misioneras a compartir las bendiciones con las sociedades atrasadas, casi como un imperativo para quien se preciara de buen cristiano. A principios del siglo XIX, la opinión generalizada era que se debía juzgar con severidad a las sociedades no occidentales o que se debía rescatar algún aporte de valor al progreso y la cultura. La responsabilidad de la benevolencia era tanto un imperativo de índole religiosa —fundamentado en las Sagradas Escrituras— como un motivo filantrópico que comprometía a cualquier ciudadano respetable a contribuir a la civilización y cristianización de los pueblos no europeos, especialmente de Asia y África.

Si bien había descreídos que veían poco factibles estos cometidos en general, el clima de la época estaba reflejado en las palabras del reverendo William Tennant, para quien “la mejora de la condición de la raza humana, en todas sus formas, nunca ha empleado un número tan grande de mentes activas y benevolentes como en la actualidad. [...] unos dirigen sus puntos de vista hacia un objeto, y

⁴ *Edinburgh Review*, XII (April 1808): 151-181, “Publications respecting Indian Missions”: 170. *Edinburgh Review* fue una de las revistas británicas más influyentes del siglo XIX. Fundada en octubre de 1802 por Francis Jeffrey, Sydney Smith, Henry Brougham y Francis Horner, fue publicada en números trimestrales hasta 1929. Comenzó como revista literaria y política en abierto apoyo del partido Whig, la política liberal y la reforma política.

Teología y cultura 27:1 (2025)

otros hacia otro [...] pero todos se unen en los esfuerzos por aumentar la suma de la felicidad humana”.⁵

Las leyes del imperio, el comercio, la institucionalidad, la administración, la literatura y la educación eran todas herramientas que había que trasladar a los pueblos «paganos», incluso para aquellos que miraban con recelo la actividad de las sociedades bíblicas y misioneras. Para el Rev. S. Smith, propagar la fe cristiana era una responsabilidad ineludible, ya que “Esta religión [...] nos enseña los deberes de la benevolencia general: y profesamos no ser capaces de entender cómo, bajo tal sistema, la conversión de los paganos puede ser un asunto indiferente”⁶.

La cuestión de cuáles eran los elementos y dinámicas necesarios para acceder a la civilización ocupó toda la atención del momento. En este sentido, todo indicaba que ese era el marco más adecuado para debatir sobre la conveniencia de mantener estrechas relaciones entre el cristianismo y el comercio, la expansión misionera y el intercambio mercantil. Sin embargo, como han señalado algunos estudios sobre el tema, la diferenciación entre cristianismo y civilización pasó por intentar establecer cuál era la política más adecuada para la India y África, y específicamente si la iniciativa debía

⁵ *The Eclectic Review*, I (October 1805): 762. En Rev. William Tennant, *Indian recreations; consisting chiefly of strictures on the domestic and rural economy of the Mahomedans & Hindoos*, Vol 1. (London, Printed C. Stewart, Edinburg, Longman, Hurst, Reed and Orme, London, John Anderson, Edinburg, 1803). *The Eclectic Review* fue una publicación mensual aparecida entre 1805 y 1868 y que apuntaba a un público culto y exigente. Su aporte era la reseña de libros de literatura, historia, teología, política, ciencia, arte y filosofía. Fundada por disidentes en materia religiosa, el *Eclectic* mantuvo un sostenido aconfesionalismo. Esto no impidió que a partir de que su trasfondo religioso contribuyó a su talante intelectual medido y serio. En su primer periodo que se extendió hasta 1813 Daniel Parken, fue quien contribuyó a la popularidad de la publicación. Entre sus colaboradores contó con el poeta James Montgomery y académicos o reformadores reconocidos de la época, como el abolicionista George Thompson y el teólogo Adam Clarke.

⁶ *Edinburgh Review*, XII (April 1808): 170.

Teología y cultura 27:1 (2025)

llevarla el cristianismo con el despliegue de las misiones o las instituciones propias de las sociedades y culturas civilizadas⁷.

Para los interesados en los marcos legales, administrativos y diplomáticos, la civilización debía ser la punta de lanza. Mientras tanto, los sectores eclesiales y los impulsores de las sociedades misioneras, que defendían estas ideas desde el racionalismo, alimentaban «el torrente de irreligión» y no alcanzaban a comprender que la fe cristiana y la labor evangelizadora debían tener la iniciativa. Eran ellos quienes habían caído en el «error común, pero absurdo, de que las sublimes doctrinas del Evangelio no deben dirigirse a los paganos, porque sus mentes ignorantes no están preparadas para comprenderlas».⁸ Con todo, en el ámbito eclesial tampoco eran del todo unánimes, ya que, en la discusión sobre la visión y las metodologías más pertinentes, el obispo anglicano de Llandaff, el reverendo Richard Watson, no confiaba demasiado en la evangelización a través de la acción misionera. Como académico, preveía que sería a través de la "extensión de la ciencia y el comercio... [que] la India será cristianizada por el gobierno de Gran Bretaña".⁹

A su entender, el avance de la civilización, cuya promoción correspondía a los esfuerzos gubernamentales, abriría el espacio a la posterior difusión del protestantismo. Los grupos evangélicos se situaban en las antípodas de esta perspectiva. Así, el reverendo

⁷ Andrew Porter, "Commerce and Christianity": The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan *The Historical Journal*, Vol. 28, No. 3 (Sep., 1985): 597-621.

⁸ *The Eclectic Review*, I (December 1805): 884. En Captain Philip Beaver, *African memoranda*, (London, C. and B. Baldwin, 1805).

⁹ Richard Watson, *Anecdotes of the life of Richard Watson* (London, Printed T. Cadell and W. Davis, 1817):198. En teología, perteneció junto a John Hey y William Paley a un grupo de seguidores de Edmund Law. En su labor académica fue reconocido por sus escritos políticos publicados en forma de panfleto, destacandose por su postura conservadora hacia la Revolución Francesa. En ese contexto escribió *A treatise upon the authenticity of the Scriptures, and the truth of the Christian religion* (1792) y en 1796, contendió con *The Age of Reason* de Thomas Paine con su *Apology for the Bible*. Entre sus obras hay que mencionar: *Theological Institutes Or, A View of the Evidences, Doctrines, Morals e Institutions of Christianity*.

Teología y cultura 27:1 (2025)

William Tennant, haciendo gala de su pensamiento reformista, se mostraba optimista por los avances y el crecimiento de los productos manufacturados en el mercado de la India, pero consideraba inviable «convertir a los hindúes en su estado actual». Para él, sin civilización previa, toda obra misionera era «un esfuerzo infructuoso». Ante estas opiniones, un articulista de tendencia evangélica se lamentaba “enormemente que tales sentimientos salgan de la pluma de un clérigo”.¹⁰ Estos antagonismos eran evidencia de los enfoques diferentes dentro del campo religioso.

Entre los defensores de la obra misionera, el debate sobre si debía iniciarse la civilización o el cristianismo también tuvo su espacio y sus referentes.¹¹ Para algunos era necesario algún grado de civilización que precediera a la evangelización, mientras que los sectores más evangélicos y los surgidos de los avivamientos espirituales entendían que el cristianismo era la “religión verdadera”, la única que podía dar salvación a la humanidad y por lo tanto podía ser comprendida y aceptada por todos los individuos, etnias y culturas, sin importar el desarrollo civilizatorio alcanzado. En este sentido, para el presbiteriano Rev. Thomas Chalmers “No se puede discutir la existencia de un sentido moral en el más rudo de los bárbaros [...] en todos los países se tiene un terreno en el que se puede entrar”¹².

Estos debates, se encuadraron dentro del marco de la teología providencialista, y estaban atravesados por las ideas teológicas y filosóficas del obispo Joseph Butler (1692-1752), vertidas en su *Analogía de la religión natural* (1736)¹³, donde confrontaba con el

¹⁰ *The Eclectic Review*, I (December 1805): 896

¹¹ *Edinburgh Review*, XXI (February 1813): 64-66, en la reseña correspondiente a, *Travels into Southern Africa by Henry Lichtenstein*; Rev. W. Hanna, *Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers* (4 vols., Edinburgh, 1849-1852), I: 390-392.

¹² W. J. Roxborough, “Thomas Chalmers and the mission of the Church with special reference to the rise of the missionary movement in Scotland” (Aberdeen, Ph.D. thesis, 1978): 307, 359.

¹³ Joseph Butler, *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, (Glasgow, William Collins – London, Hamilton, Adams & Co., and Simpkin, Marshall & Co. 1837) Sixth Edition. En esta obra, el autor utilizaba la analogía de la naturaleza para apoyar la

Teología y cultura 27:1 (2025)

deísmo; las *Evidencias del cristianismo*¹⁴(1794) de William Paley (1743-1805) y la *Visión práctica de la religión* (1797)¹⁵de William Wilberforce (1759-1833). Sin embargo, entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX, se percibían como cuestiones independientes y no se asociaban hasta las décadas de 1840-1860, momento en que el comercio y el cristianismo comenzaron a mantener un vínculo estrecho y ajustado¹⁶. Es importante subrayar esta apreciación para evitar generalizaciones para todo el siglo XIX, carentes de fundamento en las que han incurrido con frecuencia los historiadores de la Iglesia.

La resistencia al vínculo cristianismo y comercio

Por cierto, el comercio, en especial el comercio exterior, era una característica fundamental que debía promover una sociedad que se preciara de civilizada, pero se entendía que la “civilización”, siendo el objetivo prioritario, incluía muchos otros elementos además de las actividades comerciales. Al mismo tiempo, la “civilización” se

doctrina cristiana. El argumento de Butler era que los principios de la naturaleza reflejaban el sistema moral de Dios, y que las enseñanzas de la Biblia se veían confirmadas por la naturaleza.

¹⁴ William Paley, *The Evidencies of Christianity*, (New York, Published by S. King, 1821). Esta obra formaba parte de las obras traducidas al idioma español y utilizada por los misioneros metodistas desde México a Buenos Aires en la formación del liderazgo autóctono en las décadas de 1880-1890. En esta obra, el autor defendió la verdad del cristianismo en la evidencia histórica. Paley también defendió la revelación divina como fundamento para la existencia de Dios y los milagros contra los pensadores deístas de su tiempo, especialmente antagonizando con David Hume.

¹⁵ William Wilberforce, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the Middle and Higher Classes in this Country, Contrasted with Real Christianity*, (London, Printed for T. Cadell, Jun. and W. Davies, 1797) Fourth Edition. En este texto Wilberforce enfatiza que su visión práctica de la religión está basada en la idea de que la religión era una fuerza relevante en la sociedad porque era capaz de ofrecer de orientación moral y soluciones prácticas para la vida.

¹⁶ Brian Stanley “Commerce and Christianity”: Providence Theory, The Missionary Movement, and the Imperialism of Free Trade, 1842–1860, *The Historical Journal*, Volume 26, March 1983: 71-94.

distinguía del cristianismo, aunque este fuera clave para inculcar valores civilizados. El intercambio de materias primas por productos manufacturados y la comprensión del incremento de los flujos comerciales como clave para la expansión misionera protestante entre los pueblos “paganos”, no eran temas centrales en las discusiones sobre la evangelización a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por el contrario, el accionar expoliador y usurero de las transacciones operadas por la *Compañía de las Indias Orientales* hacia mediados del siglo XVIII seguía vivo en la memoria, hasta el punto de que la preocupación de las recién establecidas sociedades misioneras, como la *London Missionary Society* y la *Church Missionary Society*, era diferenciarse de toda actividad vinculada al comercio, al que asociaban con el “comerciante aventurero”¹⁷ o inmiscuirse en asuntos “políticos”¹⁸ que un misionero tenía vedados como norma.

¹⁷ David Bogue, *Objections against a mission to the heathen, stated and considered, Sermons preached in Tottenham at the formation of the missionary society* (London, 1795); nosotros citamos la First American Edition (Cambridge; Printed Hikkiard and Metcalf for the “Society of inquiry on the subject of missions”, in Divinity College, Andover. 1811): 18. Frente a los que objetaban si era posible encontrar personas idóneas para las misiones con los «paganos» (Objeción VI), D. Bogue afirmaba que, así como era posible hallar al «comerciante aventurero haciéndose entender por los salvajes desnudos», también se podía encontrar misioneros capaces de presentar la «buena nueva de la salvación» y hacer que los inconversos «vengan y la compren, sin dinero y sin precio». Sobre el “aventurismo” comercial: William Carey, *An enquiry into the obligations of Christians to use means for the conversion of the heathens* (Leicester, 1792 (New facsimile edition with Introduction 1961)): 68 y 81-82.

¹⁸ Bogue (1795): 22. Si bien en su predicación consideraba «una ventaja para las misiones que puedan ser empleadas en el vasto imperio de Hindostán», los gobiernos donde los misioneros realizarían su obra podían estar tranquilos, ya que «es una ley fundamental de nuestra sociedad que los misioneros no interfieran en lo más mínimo con los asuntos políticos de los países en los que trabajan ni tengan nada que decir o hacer con los asuntos del gobierno civil». En caso de que no hubiera quedado claro, en el párrafo siguiente afirmaba que «un extranjero en una tierra extranjera no tiene nada que ver con los asuntos civiles y su único negocio es propagar la religión».

Teología y cultura 27:1 (2025)

David Bogue, promotor de la *Sociedad Misionera de Londres*, de la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* y de la *Religious Tract Society*,¹⁹ entendía que se estaba iniciando una “era de la benevolencia cristiana”. El llamado a la “benevolencia activa” se basaba en implicarse en uno de los principios fundamentales del cristianismo, ya que, como decía D. Bogue, “La benevolencia nos enseña a hacer el bien, tanto a los cuerpos como a las almas de los hombres; y las numerosas aflicciones y miserias que se extienden por la tierra son fuertes llamadas a la benevolencia de todo cristiano para que las alivie, y para que haga sus mayores esfuerzos, si es posible, para disminuirlas o eliminarlas”²⁰

Para él, la buena legislación y la decencia, tan necesarias para generar confianza en las relaciones comerciales, eran irrelevantes sin la experiencia moral que solo el cristianismo podía ofrecer. La fe cristiana debía inculcarse para que trajera aparejados el buen gobierno y los beneficios sociales que le seguían. “El cristianismo es un sistema de verdad divina, altamente favorable a la paz, la virtud y la felicidad de la sociedad civil; da por sus principios morales la mayor estabilidad a los gobiernos; une al cuerpo político en los lazos más fuertes y estrechos; y forma la barrera más superficial contra esos sentimientos y vicios que aflojan las ligaduras de la unión social, y ponen en peligro el bienestar de un país”²¹.

Para los evangélicos, el comercio tenía muy poca incidencia en su labor misionera y, por tanto, no había realizado ninguna contribución significativa para el bienestar de la India. Por otro lado, los resultados de más de medio siglo de la *Compañía de las Indias Orientales* no corroboraban que el comercio facilitara la evangelización misionera. En el caso personal de D. Bogue, la misma

¹⁹ En estas dos últimas coincidió con William Wilberforce, Lord Teignmouth, gobernador general de la India entre 1793 y 1797, y Charles Grant, influyente político en asuntos indios. Grant, de origen escocés, se convirtió al cristianismo evangélico y defendió las causas de la «reforma social» y la misión cristiana, especialmente en la India. Fue presidente de la *Compañía Británica de las Indias Orientales*, miembro del Parlamento y miembro de la secta de Clapham, así como activista en la lucha antiesclavista.

²⁰ Bogue (1795): 23.

²¹ Ibid; 11.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Compañía se opuso a dejarlo ingresar al Hindostán como misionero en 1796. Sin embargo, este distanciamiento del cristianismo —y de la labor misionera— del comercio tenía que ver con algo más que un análisis histórico del progreso de la India o la oportunidad política de ganar terreno y apoyo del Parlamento británico a las peticiones de las sociedades misioneras de 1813 para un mejor desempeño. De hecho, para los evangélicos, los métodos privilegiados que permitían la evangelización eran la predicación, la enseñanza, la alfabetización, la traducción, la publicación y la difusión de las Sagradas Escrituras, procurando evitar vínculos con asuntos comerciales. Así, por ejemplo, en el debate "sobre los mejores medios de civilizar a los súbditos del Imperio Británico en la India y de difundir la luz de la religión cristiana por todo el mundo oriental", la *Eclectic Review* celebraba que los polemistas "aunque de distintas nacionalidades, coinciden... que es a partir de las medidas unidas de hacer circular las Escrituras y de emplear misioneros adecuados [esto es, misioneros educados y bien formados] como podemos esperar más razonablemente el avance del cristianismo en el mundo oriental".²²

En su resistencia a relacionar el cristianismo con el comercio, que en general se consideraba un gran avance de la civilización, los evangélicos afirmaban de manera explícita que el cristianismo se bastaba a sí mismo. En este punto, es importante tener en cuenta que la generación misionera inicial tenía un marco teológico providencial según el cual Dios lo podía todo dentro de un propósito benevolente y un diseño divino totalizador²³. Esta perspectiva, a su vez, estaba ligada a la concepción individualista de la conversión y la consagración espiritual, así como a las influencias seculares del racionalismo del siglo XVIII, que proclamaba la idea de una razón universal que incluía

²² *Eclectic Review*, II (July 1806), 536.

²³ Más arriba mencionamos a William Paley como uno de los referentes de esta generación. El fue un filósofo, teólogo y apologeta, portador de una ética utilitarista que puso de manifiesto en su obra *Principios de la filosofía moral y política*. También destacó por sus argumentos apologeticos para demostrar la existencia de Dios en su obra *Teología natural*, en especial la analogía del relojero, un argumento teleológico basado en la existencia de diseño en el mundo.

Teología y cultura 27:1 (2025)

a toda la humanidad y la noción de que la civilización se alcanzaba a través del progreso de diversas etapas históricas.

Difusión misionera, comercio y flexibilidad de la teología de la providencia

El cristianismo era aceptable universalmente y reportaba beneficios a cualquier sociedad que adoptara sus principios. Esta convicción se expresó durante la inauguración de *Hoxton Academy*, de la Sociedad Misionera de Londres. «La educación y la prensa son los dos grandes medios que, en conexión con la predicación, llevarán a cabo la revolución moral del mundo».²⁴ La reforma de las costumbres y la lucha contra los vicios, tanto en la ciudad cabecera del imperio como en las misiones de ultramar, mostraba la prevención y la sospecha de los evangélicos de que «un alto estado de civilización presenta ventajas para la introducción del cristianismo, [pero junto a esto] puede... ir acompañado de desventajas que las compensan con creces»²⁵. En un mundo percibido de esta manera, el comercio y la fe cristiana se enfrentaban a demasiadas barreras para mantener relaciones fluidas.

El marco teológico providencialista que las sociedades misioneras utilizaban en sus inicios, continuó siendo aplicado por sus sucesores de mediados del siglo XIX en respuesta a los interrogantes planteados sobre la expansión misionera. Sin embargo, en este caso, el providencialismo sirvió paradójicamente para avalar la unión de la expansión comercial y la conversión a la fe cristiana. Esto se explica porque, a pesar de que los nuevos desafíos de las sociedades misioneras y el cambio del contexto operados en la sociedad británica, que entre 1820 y 1830 habían transformado radicalmente el panorama general, la teología de la providencia, el propósito benevolente y el diseño divino permitieron, gracias a su elasticidad y flexibilidad,

²⁴ John Angell James, *Missionary prospects: a sermon the substance of which was delivered in Hoxton Chapel*. 1826, at the opening of Hoxton College as a missionary academy; En *The Works of John Angell James* (London, Hamilton, Adams & Co., Birmingham, Hudson & Son.), Vol II: 67.

²⁵ *Eclectic Review*, II (May 1806), 364.

incorporar las nuevas realidades de hechos antes separados y ahora interconectados.

Tanto es así que, entre 1840 y 1860²⁶, el cristianismo, la civilización y el comercio se fusionaron, lo que permitió al evangelicalismo victoriano considerar que la difusión del protestantismo contribuiría según el reverendo W. Ellis con «una maquinaria moral completa para llevar adelante todos los grandes procesos que se encuentran en la raíz de la civilización»²⁷. Evangelizar a los pueblos «paganos» suponía ofrecerles, al mismo tiempo, la salvación eterna y la posibilidad de acceder a amplias reformas sociales y económicas. En consonancia con estos conceptos, para el obispo Samuel Wilberforce, al hablar en 1860 sobre la relación entre comercio y cristianismo, destacaba el rol fundamental de la nación, ya que «era la intención de Dios hacer que este, el pueblo más activo, más ingenioso y más libre sobre la faz de la tierra, se interesara por la obra y se dedicara seriamente al trabajo mucho más importante de extender su Evangelio por todo el mundo»²⁸. Sin embargo, era necesario tener en cuenta los mecanismos, pues:

La providencia de Dios [...] ha ordenado que cuando el cristianismo se sitúe en un gran centro, sea llevado a todas

²⁶ B. Stanley, (1983), 72, 93. Por el contrario, según Andrew Porter los “cambios en el campo misionero”, el aumento de la “experiencia evangélica” en la resolución de los problemas misioneros, la modificación de “las circunstancias socioeconómicas en el país”, obligaron a que se operaron cambios en la “formulación evangélica del vínculo entre civilización y cristianismo, cristianismo y comercio”, Porter (1985): 620. Para A. Porter, “la asociación de cristianismo y comercio, aunque a menudo se considera característica de los victorianos, en realidad sólo se desarrolló lentamente, y decayó mucho más rápidamente de lo que había surgido”, mientras que por otro lado “la actividad misionera no fue claramente paralela a la expansión de Gran Bretaña como sociedad comercial e industrial”, Porter (1985): 621.

²⁷ D. Coates, J. Beecham y W. Ellis, *Christianity the means of civilization: shown in the evidence given before a committee of the house of commons, on aborigines* (London, R.B. Seeley and W. Burnside, Land G. Seeley and T. Mason, 1837): 175.

²⁸ Samuel Wilberforce, *Speeches on missions*, Rev. Henry Rowley (London, William Wells Gardner, 1874) second edition: 213

Teología y cultura 27:1 (2025)

partes por el poder natural del propio comercio [...] el comercio [...] está destinado a llevar, incluso a todo el mundo, el bendito mensaje de la salvación²⁹.

Para el ministro, el protestantismo tenía la responsabilidad de elevar a la humanidad mediante la instrucción de sus principios a un nivel de excelencia a los que los pueblos “paganos” jamás podrían acceder por sí solos. El cristianismo era portador de “civilización” pero también ofrecía “valor a la vida”, “dignidad al trabajo” y “seguridad a la posesión”, de modo que una etnia convertida a la fe cristiana tenía como horizonte ser “un pueblo productor de riqueza, un pueblo exportador y por tanto un pueblo comercial”³⁰.

Cuando analizamos estos dichos y los contrastamos con las afirmaciones de los misioneros y pensadores de las misiones estadounidenses de 1890-1910, notamos una correspondencia sin demasiados matices. En este sentido, conviene recordar lo dicho en el análisis de la conformación de las mentalidades misioneras. Como vimos, el sistema teológico del evangélico surgido del Segundo Gran Avivamiento se apoyaba en la doctrina de la providencia.³¹

La historia humana apuntaba a la concreción del propósito divino de que el evangelio se extendiera por el mundo, ya que de ese modo se difundiría su gobierno moral por todo el orden natural de la creación. Dios para esto utilizaba una amplia gama de factores que se dirigían en una perspectiva teleológica hacia la “consumación”. El argumento teleológico en el que se sustentaba la teología natural afirmaba que el diseño (*argument from design*) indicaba que las cosas habían sido ordenadas por la providencia con un propósito superior en cualquier circunstancia³². Para la teología natural, el orden implicaba un propósito y dicho propósito estaba en consonancia con el diseño. La lógica de la historia natural se aplicaba a la historia. Siguiendo esta

²⁹ Ibid: 212.

³⁰ Idem.

³¹ Haddon Willmer, *Evangelicalism 1785 to 1835* (Cambridge University Library, 1962): 82.

³² W. Paley, *Natural theology*, en *The works of William Paley*, D.D. (7 vols., London, 1825), Vol. II: 10-11, y *The principles of moral and political philosophy*, en Vol. IV: 46.

Teología y cultura 27:1 (2025)

línea de pensamiento, hacia 1890, los evangélicos que impulsaban el trabajo misionero en ultramar entendían que los vastos territorios adquiridos e incorporados y el creciente poder alcanzado por los Estados Unidos debían tener un propósito superior a los motivos carnales del engrandecimiento nacional. Dentro del marco providencialista y benevolente, las bendiciones de las que gozaba la nación y su influencia debían servir para que ella se convirtiera en el instrumento de Dios encargado de esparcirlas por toda la tierra.

La teología de la providencia, en nuestra opinión, sirvió para insuflar un enorme dinamismo al activismo misionero protestante de finales del siglo XIX y principios del XX, pero, al mismo tiempo, tendía a inclinar a creyentes, pastores y misioneros a aceptar de manera acrítica el desarrollo histórico. Si en el sistema providencial y benevolente era posible entender la extensión de los dominios territoriales como una indicación inequívoca del dominio divino, del mismo modo, la expansión imperial agresiva y beligerante sobre la autodeterminación de otras naciones tenía una legitimación religiosa.

Cabe recordar que los teólogos de la providencia partían de la premisa de que los hombres eran los responsables de las convulsiones en el orden natural del diseño divino por sus pecados en la creación. La desobediencia humana era lo que explicaba los desórdenes presentes en la realidad y no se podía atribuir a la voluntad divina ni a errores de la providencia. En este sentido, la historia del hombre según Melvill Horne, podía ser leída como “un libro misterioso, difícilmente legible y que se comprende mejor cuando se lee hacia atrás”.³³ Sin embargo, la desobediencia humana que había conducido a la Caída podía interferir, aunque no podía impedir los planes divinos. Dios, como arquitecto y legislador infalible, tenía la capacidad de utilizar las acciones mezquinas del ser humano y transformarlas en bienestar general, sin perder su objetivo último: difundir su palabra y extender su Reino.

La concepción de Dios adoptaba, por momentos, rasgos utilitarios, ya que fundaba exclusivamente la obligación moral en la utilidad. Aunque los sectores evangélicos criticaban el utilitarismo

³³ Melvill Horne, *Letters on missions; addressed to the Protestant ministers of the British churches* (Bristol, 1794): 77-78.

secular y las expresiones cristianas que lo hacían suyo, no modificaban el supuesto básico que daba sentido a la ley natural: la armonía entre el deber y el interés propio. Por tanto, la felicidad del hombre era la derivación natural, avalada por Dios, del cumplimiento del deber.

Frente al interés propio desaforado y licencioso, la ética cristiana en clave providencialista interponía un extenso catálogo de valores como la sobriedad, la serenidad, la seriedad, la formalidad, la abstinencia, la medida, la austeridad, la moderación, la frugalidad y la prudencia. Es decir, los evangélicos del siglo XIX, ligados a las misiones de ultramar, respondieron al utilitarismo de la sociedad norteamericana con una teología moral que consagraba la «utilidad» (el «deber» y el «interés propio») como la principal virtud cristiana en la propagación del Evangelio. La «benevolencia», no solo del individuo, sino también la realizada por los Estados Unidos en «bienestar» de otras naciones, activaba una «recompensa» o «galardón» (*reward*, en el lenguaje de la época³⁴) en beneficio de quien hubiera actuado regido por el «deber de la benevolencia». Esta grandiosa articulación explica, en nuestra opinión, en gran medida el compromiso de la sociedad estadounidense con las misiones extranjeras durante el siglo XIX y, más especialmente, en el periodo 1890-1916. La máxima expresión de la benevolencia norteamericana hacia las naciones se canalizaba a través de su empresa misionera en el extranjero. Sin embargo, en un mundo determinado por la estrategia misionera divina, el comercio desempeñaba una función esencial. La empresa comercial se erigía así en el instrumento a través del cual la providencia unía el deber y el interés, y la forma en que la labor misionera de la nación en el mundo redundaba en su propio beneficio.

Hacia 1890, más allá de todas sus históricas prevenciones hacia el comercio, los evangélicos eran conscientes de que el Evangelio era una «buena noticia» cuya difusión necesitaba los medios de comunicación. El aislamiento y la autosuficiencia eran los mayores obstáculos para progresar. Países como China, que se enorgullecían de su independencia y rechazaban el contacto con el

³⁴ Y también propio de la traducción KJV. Por ejemplo, ver la traducción de Hebreos 11:6.

resto del mundo, se cerraban así al Evangelio. Por el contrario, la comunicación entre las naciones debía tender a promover su difusión.

II. Los misioneros y las relaciones diplomáticas

En 1812, los misioneros estadounidenses enviados por la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras partieron hacia la India con la finalidad de contribuir a los esfuerzos que las sociedades misioneras británicas ya estaban realizando para la conversión protestante del mundo entero. Durante las tres décadas siguientes, los misioneros estadounidenses se incrementaron de manera exponencial en estaciones misioneras domésticas y de ultramar que abarcaban diversas y lejanas regiones de todo el mundo. Este notable alcance del impulso misionero inicial se explica por la motivación de los protestantes evangélicos estadounidenses de principios del siglo XIX, marcada por el expansionismo cristiano y el modelo imperial, que afirmaba el deber “benevolente” y la responsabilidad de las naciones cristianas, como Estados Unidos y Gran Bretaña, de utilizar su poder colonial (y comercial a partir de mediados del siglo XIX) para difundir el cristianismo hasta lo último de la tierra.

Así fue como los misioneros estadounidenses interactuaron con lugares remotos como la India, Liberia, Oriente Próximo, las islas del Pacífico, Norteamérica, Singapur, América Latina y el Caribe en contextos imperiales. Esta perspectiva se sustentaba en la idea que una parte de los estadounidenses tenían sobre el papel de su nación en el mundo³⁵. Mientras que a principios del periodo republicano muchos se dedicaban a la expansión territorial en el oeste, los partidarios de las misiones miraban hacia el este, pero también hacia África, Asia y el Pacífico. En este sentido, la historia inicial del movimiento misionero protestante pone de manifiesto que durante la primera república persistieron fuertes conexiones angloamericanas y mundiales, y, por otra parte, la alta consideración que tenía en el

³⁵ Emily Conroy-Krutz, *Christian Imperialism, Converting the World in the Early American Republic*, (Ithaca and London, Cornell University Press, 2015): 2-3.

imaginario de estos sectores evangélicos Gran Bretaña y su imperio como modelos ejemplares para su trabajo³⁶. De hecho, a lo largo de todo el siglo XIX y las primeras dos décadas del XX, los misioneros de la Junta Americana intentaron convertir el mundo «pagano» e «idólatra» en la imagen de la civilización angloamericana centrada en el evangelio.

Durante casi todo el siglo XIX, los misioneros contribuyeron a ampliar el alcance global de la nación. En este proceso, las actividades misioneras se entrecruzaron con los diversos aspectos de las relaciones exteriores estadounidenses: desde las iniciativas imperiales hasta las cuestiones diplomáticas, o el impulso de iniciativas humanitarias y reformistas en lo social con las que intentaron difundir su modelo de civilización.

A lo largo del siglo, o más precisamente entre 1812 y 1920, los misioneros presionaron al gobierno para redefinir los derechos de los ciudadanos estadounidenses en el extranjero y el papel de Estados Unidos como difusor del humanitarismo, la libertad religiosa y otras banderas reformistas. Al momento en que Estados Unidos ingresó en la Primera Guerra Mundial, la «diplomacia misionera» ya había contribuido a que un sector de la ciudadanía estadounidense adoptase una visión de su nación como potencia mundial comprometida internacionalmente durante más de un siglo. En este sentido, es destacable que las misiones evangélicas contribuyeron de manera indirecta a configurar las relaciones exteriores estadounidenses.

Al tener en cuenta la a veces no tan inorgánica «diplomacia misionera»³⁷, no solo ampliamos nuestra visión sobre los participantes en las relaciones exteriores, incluyendo a presbíteros y clérigos, sino que, al seguir las huellas de los misioneros estadounidenses, consideramos su relevancia desde la perspectiva de la historia de la Iglesia y de las misiones clásicas. Nuestro enfoque nos permite, en primer lugar, abordar una esfera de análisis clave para estudiar la

³⁶ Ondina E. González, Justo L. González, *Historia del Cristianismo en América Latina*, (Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2012): 287-288.

³⁷ Emily Conroy-Krutz, “‘What is a Missionary Good For, anyway?’: Foreign Relations, Religion, and the Nineteenth Century.” *Diplomatic History* 46:3 (June 2022): 433-461. 435.

ambigüedad de los vínculos entre protestantismo y colonialismo en América Latina y el Caribe. En segundo lugar, nos permite analizar la relación entre los nuevos mercados, la expansión del consumo, los valores de competencia, y cómo incidió esto en la reconfiguración y reajustes de los discursos teológicos del período 1890-1920.

Cuestiones aparentemente tan lejanas como los cambios teológicos operados en el terreno de la escatología con el paso del postmilenialismo al premilenialismo fundamentalista; las mutaciones en la conciencia social evangélica y el corrimiento del evangelicalismo hacia posturas conservadoras y militantes, y por lo tanto de ninguna manera «apolíticas» como pretendían sus difusores, podrían adquirir un nuevo sentido³⁸.

El análisis de la «diplomacia misionera» pone de relieve también el valor de investigar a los misioneros como personas influyentes que, en muchas ocasiones, fueron críticos de las relaciones exteriores de su nación de origen. Por motivos éticos, como la oposición a la guerra, la ocupación, la injerencia en los asuntos de otras naciones o la influencia negativa que supondría para el protestantismo autóctono aparecer ligado al Imperio norteamericano y tener que responder a las acusaciones del clero católico de ser agentes de la «anglonización» de la cultura, notamos la relevancia del trabajo misionero en este campo. En este sentido, resulta evidente que, a lo largo del siglo XIX, los esfuerzos de las sociedades misioneras en el extranjero «se cruzaron con todos los aspectos de las relaciones exteriores de Estados Unidos: el imperialismo, la diplomacia, la economía y el humanitarismo».³⁹

Así, por ejemplo, en el cruce de siglos del XIX al XX, el panorama fue particularmente dinámico en cuanto a las relaciones exteriores de los Estados Unidos, en especial a partir de la Guerra Hispanoamericana de 1898 y sus consecuencias en Puerto Rico, Cuba y Filipinas, donde intentaron acabar con toda la resistencia e imponer

³⁸ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company, 1995): 5-35.

³⁹ Conroy-Krutz (2022): 433.

un gobierno colonial⁴⁰. En Washington D.C., se planearon importantes reformas del sistema consular, mientras que la política exterior buscaba abrir nuevos mercados y adoptar nuevas formas de ayuda internacional⁴¹. Mientras tanto, en el interior del país, los estadounidenses comenzaron a debatir sobre el valor de las misiones cristianas en el extranjero, dividiéndose las opiniones sobre la intromisión de los misioneros.

A finales del siglo XIX y principios del XX, diversas voces ligadas a la cancillería y los consulados se hicieron eco de las críticas que la prensa dedicaba a las misiones y a su personal, alertando sobre los comentarios adversos hacia estos o sus injerencias. Para algunos, los misioneros eran unos «entrometidos» porque obligaban a movilizar el aparato diplomático a causa de los conflictos religiosos generados por su labor polémica de extender el «verdadero evangelio». La sonada «cuestión Penzotti», por el reparto de Biblias en la sociedad peruana, movilizó a las sociedades misioneras, las logias masónicas y la embajada, en favor del colpoltor y la distribución de Biblias⁴². Los levantamientos de los bóxers y el ataque a los misioneros protestantes acusados de agentes del imperialismo norteamericano desde México⁴³ hasta Argentina⁴⁴ reabrieron el debate sobre los pros y los contras de la labor misionera, lo que no hacía más

⁴⁰ Luis Claudio Villafañe Santos, “Las relaciones internacionales”, en Enrique Ayala Mora – Eduardo Posada Carbó, *Historia General de América Latina*, (España, Editorial Trota, 2008). 311-329.

⁴¹ Norman Rubén Amestoy e Sarahí Rivera Martínez, El “Descubrimiento Protestante de América Latina y el Caribe (1870-1913). *Revista Cultura y Religión*. 2023, vol.17:15: 18-19.

⁴² Magdalena Chocano, Lima Masónica: Las logias simbólicas y su progreso en el medio urbano a fines del siglo XIX, *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, núm. 249: 409-444. Paula Seiguer, “Los caminos de Penzotti”. Las misiones protestantes en América del Sur y la construcción de la laicidad, *Iberoamericana*, XIX, 70 (2019), 157-179.

⁴³ Hubert W. Brown, *Latin America*, (New York, Fleming H Revell Company, 1901): 251-253.

⁴⁴ Rebolledo Fica, Eunice Noemí La construcción de la ciudadanía en el discurso pedagógico del protestantismo liberal: revista La Reforma, 1901-1932 / Eunice Noemí Rebolledo Fica. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2016.

que reinstalar que los denominados «problemas misioneros» venían de larga data y había que retrotraerse a la actividad misional en China para darse cuenta de que el Departamento de Estado había activado las alarmas con un asunto que llevaba décadas sin resolución.

De hecho, la religión y, en particular, la labor de las sociedades misioneras protestantes ocupaban un lugar destacado en la diplomacia estadounidense del siglo XIX. Desde la década de 1810 hasta finales del siglo, los misioneros protestantes se ganaron cierto reconocimiento como hábiles y eficientes nexos en las relaciones internacionales de Asia, África, el Pacífico, Oriente Medio, América Latina y el Caribe. Así, los misioneros actuaban como cónsules, traductores e intérpretes. Sin embargo, con el paso de las décadas, los misioneros, sus asociaciones y la sociedad en general comenzaron a cuestionar la conveniencia de tal participación. Para los misioneros, la política exterior norteamericana comenzó a ser en ocasiones un impedimento para la misión evangelizadora, mientras que para las legaciones extranjeras, los misioneros creaban problemas innecesarios con sus controversias religiosas.⁴⁵

El movimiento misionero protestante, por cierto, evolucionó en interacción con la política exterior de Estados Unidos, ya que ambos organismos encontraron la manera de colaborar en su expansión mutua y en la corrección de sus acciones dentro de sus ámbitos e intereses específicos. Las sociedades misioneras contribuyeron a llevar la nación a nuevas áreas del mundo, propiciaron que el gobierno clarificara los derechos de ciudadanía de los estadounidenses en el extranjero y mantuvieron álgidas conversaciones acerca de las modalidades y los motivos por los que la administración participaría en los asuntos y las políticas exteriores.

⁴⁵ Los misioneros eran proclives a fungir como “alborotadores” debido a las actividades de colportaje, predicación, docencia, ministración de matrimonios o sepulturas que obligaron al Departamento de Estado a tomar posiciones que de otro modo habría podido evitar. Como demuestra Emily Conroy-Krutz, en un estudio reciente donde aborda estos interrogantes, afirma que - dependiendo de la posición de cada sujeto -, ocurrían ambas cosas. Emily Conroy-Krutz, *Missionary Diplomacy, Religion and Nineteenth-Century American Foreign Relations*, (Ithaca and London, Cornell University Press), 2024.

Teología y cultura 27:1 (2025)

El Estado, por su parte, contribuyó a determinar los campos misioneros más propicios y con mejores probabilidades de consolidación e indicó las acciones posibles de realizar en cada una de las estaciones. En este sentido, el gobierno tuvo una injerencia significativa durante su desarrollo, ya que, en cierta manera, moldeó la forma en que los misioneros terminaron entendiendo el propósito de su labor.⁴⁶

Sin embargo, con el paso del tiempo, los misioneros cambiaron de actitud y terminaron defendiendo su autonomía e independencia de movimientos más allá del Estado⁴⁷. Por otra parte, la prensa de la denominada «era progresista» adoptó una postura crítica hacia la labor misionera y la injerencia del personal misionero involucrado en situaciones arriesgadas. Estas, en diversas ocasiones, eran buscadas como parte de la modalidad controversial y polémica de los misioneros que procuraban dar publicidad a su causa. Sin embargo, los conflictos de la esfera religiosa requerían después la intervención de los consulados, donde los misioneros alegaban su condición de ciudadanos estadounidenses.

En líneas generales, para fines del siglo XIX, los misioneros buscaban mostrar que habían desarrollado conscientemente un papel diplomático junto con su labor espiritual. Los misioneros y sus defensores intentaron mostrar las importantes contribuciones que habían hecho, más allá de la conversión al cristianismo. Los alegatos se apoyaban en las contribuciones del personal misionero a la salud pública, la ciencia y la diplomacia, al difundir la educación y la medicina occidentales⁴⁸, al tiempo que cultivaban «la buena voluntad hacia los Estados Unidos»⁴⁹.

Los proyectos misioneros abarcaban tanto la reforma social como el trabajo evangelizador, y se articulaban en un discurso civilizador en el que los valores morales de la política exterior justificaban sus intervenciones como acciones humanitarias y

⁴⁶ Conroy-Krutz (2022): 442.

⁴⁷ Brown, (1901): 252.

⁴⁸ Dana L. Robert “Influence of American Missionary Women on the World Back Home”, en *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 12, No. 1 (Winter 2002), pp. 59-89.

⁴⁹ Conroy-Krutz (2022): 435.

filantrópicas con la legitimidad de la providencia. En este sentido, el personal misionero anticipó el énfasis moral, benefactor y humanitario en un marco providencialista que sería desarrollado posteriormente por la diplomacia estadounidense. Según Conroy-Krutz los misioneros fueron pioneros en “la regla de oro como estrategia diplomática”⁵⁰.

Así, el personal de las misiones ultramarinas no solo sentó un precedente, sino que funcionó como una vanguardia que abrió nuevas áreas geográficas al interés diplomático del Estado⁵¹. Así, por ejemplo, los datos cartográficos de América Latina y el Caribe sugieren una correlación causal entre las estaciones misioneras protestantes y los consulados estadounidenses, tal y como ocurrió en otras zonas de Asia⁵². La diplomacia estatal dio prioridad a Europa occidental y

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ La correspondencia, diarios y *Report* misioneros de Mary Slessor fueron un servicio invaluable para los funcionarios imperiales, más allá de que su principal foco apuntaba a “ganar paganos” para el evangelio. Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria* (London: Macmillan, 1987), 54-55. Sin embargo, para Slessor no existía contradicción entre ambas tareas, pues estaba convencida de que la empresa misionera necesitaba del auxilio del sistema colonial y este de las misiones. J. H. Proctor, *Serving God and the Empire: Mary Slessor in South-Eastern Nigeria, 1876-1915*, *Journal of Religion in Africa*, XXX, I, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2000: 46. La obra de M. Slessor tuvo un claro costado político al punto que influyentes personajes de dicho ámbito como Frederick, Edward, escribió al Secretario Colonial, que la tarea de la misionera era “un gran factor político de gran valor para la Administración”. Edward Lugard, *Journal Jottings 1912-1915*, 9-13 December 1912, 51, MSS Brit. Emp. s. 72, Rhodes House Library, Oxford University. Con el establecimiento del Protectorado Británico de la Costa del Níger, Slessor, fue nombrada vicecónsul y magistrada de distrito, dictó sentencias judiciales basadas en su interpretación de la ley indígena. Como Slessor vivía en las mismas condiciones que la población local, su compromiso engendró una confianza y un afecto recíprocos. Esta relación contribuyó a la extensión del dominio colonial en 1901. Sin embargo, sus esfuerzos parecen haber producido un cambio significativo en la vida de las mujeres locales. Caroline Oliver, *Western Women in Colonial Africa* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982): 134

⁵² Henry K. Carroll, *Report on the Island of Porto Rico*, Washington, Government Printing Office, 1899. El *Report* se trata de uno de esos libros

Teología y cultura 27:1 (2025)

América Latina en el siglo XIX, pero al establecerse en Oriente Medio, África, Asia y el Pacífico, los misioneros protestantes impulsaron a la sociedad y a los funcionarios estadounidenses a imaginar e involucrarse activamente en esas regiones exóticas, pero también llenas de nuevas «oportunidades».

La presencia de misioneros estadounidenses creó una necesidad estratégica en lugares donde Estados Unidos no la había percibido anteriormente. Por ejemplo, en un caso paradigmático, los misioneros y los comerciantes se dirigieron a los puertos chinos, donde se les permitió residir a partir de 1844, sirviendo como traductores y cónsules. Posteriormente, esos misioneros insistieron al gobierno de los Estados Unidos “para que abogara por los derechos extraterritoriales” y por «cada vez más acceso al interior»⁵³. El apoyo de los diplomáticos estadounidenses a la labor misionera y a la seguridad personal de los misioneros en regiones hostiles aumentó su influencia. Esta estrategia se aplicó posteriormente en América Latina y el Caribe, donde el catolicismo romano imponía límites y restricciones legales incluso después de la aprobación de las constituciones nacionales posindependentistas, pero antes de la entrada en vigor de las leyes laicas y secularizadoras.

Con todo, hay que decir que, más allá de intentar demostrar la importancia de la historia misionera para las relaciones exteriores, en este acercamiento hemos procurado desafiar el enfoque cronológico de la diplomacia o las misiones en América Latina. En este sentido, el enfoque de considerar que el inicio del imperio estadounidense y el surgimiento de Estados Unidos como potencia global solo se produjeron a partir de 1898 habría que retrotraerlo a períodos anteriores. Reconocemos que el período comprendido entre 1898 y 1945 fue clave para la transición gradual de la política del

cuyo estudio nos permite revelar y discutir el “Porto Rico” imaginado por los estadounidenses en la posguerra a través de sus discursos sobre la cultura, la economía, la política, la geografía y la historia del territorio recién ocupado. En este sentido, forma parte de los textos “ignotos” estadounidenses que proceden del periodo posterior a la invasión de 1898. El Dr. Henry K. Carroll, primer comisionado de los Estados Unidos durante la ocupación a Puerto Rico (1898) y prominente miembro de la Iglesia Metodista Episcopal

⁵³ Conroy-Krutz (2022): 445.

Teología y cultura 27:1 (2025)

aislacionismo a una posición de liderazgo y poder mundial, pero las políticas de ocupación, el desempeño de la política exterior y el cambio de mentalidades muestran que restringir la cuestión a ese período es, cuando menos, insuficiente y sesgado. Nuestro argumento para remontarnos a los inicios del siglo XIX se basa principalmente en la importancia de los orígenes, ya que las historias misioneras y diplomáticas previas pueden ayudarnos a mejorar, refinar y complejizar nuestra comprensión de las relaciones exteriores de Estados Unidos a finales del siglo XX, como así también los cambios discursivos y algunos corrimientos en la teología misionera.

Consideraciones finales

Tras analizar la relación entre el protestantismo y el comercio, hemos podido corroborar la incidencia teológica y misiológica del modelo británico en las sociedades misioneras estadounidenses del siglo XIX. Tanto los evangélicos británicos como los estadounidenses utilizaban, en las primeras etapas de los desarrollos misioneros, medios clave para la difusión de la fe protestante como la predicación, la educación, la traducción y publicación de textos y tratados. Para ellos, la fe cristiana era aceptable universalmente y reportaba beneficios a cualquier sociedad que adoptara sus principios, que conllevaban la reforma de las costumbres y la lucha contra los vicios presentes incluso en las sociedades llamadas civilizadas. Detrás de esta crítica se esgrimía el argumento de la primacía del cristianismo frente a las instituciones civilizatorias, entre las que destacaban especialmente el comercio aventurero y rapaz.

Por otro lado, el sistema teológico providencialista que las sociedades misioneras británicas utilizaron en sus comienzos era el mismo que funcionaba de marco para los predicadores itinerantes y misioneros surgidos del Segundo Avivamiento. Paradójicamente, a mediados del siglo XIX, al mismo tiempo que sirvió para legitimar la unión entre el expansionismo comercial, los valores e instituciones civilizadas angloamericanas y la conversión a la fe protestante, dio un enorme impulso al activismo misionero protestante de finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, producía un efecto no esperado, ya que inclinaba a creyentes, pastores y misioneros a aceptar de manera acrítica lo que sucedía en el contexto histórico. Si en el

Teología y cultura 27:1 (2025)

sistema providencial y benevolente era posible entender la extensión de los dominios territoriales como una indicación inequívoca del dominio divino, del mismo modo, la expansión imperial agresiva y beligerante sobre la autodeterminación de otras naciones también adquiriría una legitimación religiosa que resultaba, cuando menos, ambigua. De hecho, el argumento teleológico en el que se sustentaba la teología natural afirmaba que el diseño indicaba que las cosas habían sido ordenadas para un propósito superior. Y, cuando esta conceptualización se aplicaba a la historia, los evangélicos que impulsaban las misiones de ultramar entendían que los vastos territorios adquiridos y el creciente poder alcanzado por los Estados Unidos tenían un propósito superior a la grandeza nacional. Dentro del marco providencialista y benevolente, las bendiciones de las que gozaba la nación y su influencia debían servir para que se convirtiera en el instrumento de Dios encargado de esparcirlas por toda la tierra.

Al examinar las conexiones entre los misioneros y las relaciones diplomáticas, hemos podido destacar que, más allá de los roles ambiguos y las tensiones entre las sociedades misioneras y la política exterior, los misioneros contribuyeron a ampliar el alcance global de la nación durante casi todo el siglo XIX. En este proceso, las acciones misionales se entrecruzaron con los diversos aspectos de las relaciones exteriores estadounidenses: desde las iniciativas imperiales hasta las cuestiones diplomáticas, pasando también por el impulso de iniciativas humanitarias y reformistas en el ámbito social con las que difundieron su modelo de civilización.

En este sentido, los misioneros influyeron en el gobierno para redefinir los derechos de los ciudadanos estadounidenses en el extranjero y el papel de la nación como difusora del humanitarismo, la libertad, el progreso, los ideales de bienestar y otras banderas reformistas en clave civilizadora. De hecho, al final del periodo, es decir, en el momento en que Estados Unidos ingresó en la Primera Guerra Mundial, la «diplomacia misionera» había contribuido a que una parte de la ciudadanía estadounidense adoptase la visión de su nación como potencia mundial comprometida internacionalmente. En otros términos, tras un siglo de acción, las misiones evangélicas habían contribuido de manera considerable a configurar las relaciones exteriores estadounidenses.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Norman Rubén Amestoy es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET. Es docente en la Facultad de Ciencias de la Religión en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL) y en el Instituto Teológico FIET.

e-mail: rubenamestoy1@gmail.com

Fecha de recepción: 21-02-2025

Fecha de aceptación: 08-04-2025

Del progreso religioso de la población negra a la visión misionera de América Latina. El itinerario de Henry K. Carroll

Sarahí Rivera Martínez
(UCE-FIET)

Resumen

*En esta investigación preliminar me propongo indagar sobre el itinerario de Henry Carroll, un actor relevante del escenario político y religioso norteamericano en relación con América Latina y el Caribe entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. En torno de su figura y su desempeño queda expresado el carácter ambiguo y contradictorio que debieron enfrentar líderes destacados de las sociedades misioneras protestantes en momentos en que se iniciaba una nueva etapa de la expansión imperialista estadounidense a partir de la Guerra Hispano-Americana en 1898. En este trabajo, más allá de intentar reconstruir el ámbito en el que se desarrolló la carrera periodística de Carroll y las influencias recibidas, me detendré en el análisis de una de sus obras, *Religious Progress of the Negro* (1892), para estudiar la mirada sobre los afrodescendientes, su espiritualidad y las necesidades que percibía.*

Palabras clave: Negros. Carroll. Misiones. América Latina

Abstract

In this preliminary research, I intend to explore the itinerary of Henry Carroll, a significant figure in the North American political and religious landscape with regard to Latin America and the Caribbean between the late 19th and early 20th centuries. Carroll's trajectory embodies the ambiguous

and often-contradictory role that leading figures of Protestant missionary societies had to navigate during the emergence of a new phase of U.S. imperial expansion following the Spanish-American War of 1898. Beyond reconstructing the context in which Carroll's journalistic career developed and the influences he received, this study will focus on an analysis of one of his key works, Religious Progress of the Negro (1892), in order to study his perspectives on Afro-descendants, their spirituality, and the needs he perceived.

Key words: Blacks. Carroll. Missions. Latin America.

1. Henry Carroll y las influencias del entorno periodístico

Henry K. Carroll nació en el seno de una familia de la Iglesia Metodista Episcopal en 1848, en Dennisville (Cape May, Nueva Jersey). Realizó sus estudios en Derecho recibiendo de doctor en Leyes en *Syracuse University*. A continuación, se estableció en Nueva York dedicándose al periodismo. Sus primeros pasos, en 1868, los dio en el periódico religioso *The Methodist* (1860-1882)¹, cuyo editor era, por entonces, Lemuel Bangs. Ese mismo año se sumó como colaborador de la recién iniciada revista semanal ilustrada *Hearth and Home* (1868-1875)². Esta tenía como fundadores y editores responsables a Donald Grant Mitchell y a la destacada escritora abolicionista y feminista Harriet Beecher Stowe, autora de *Uncle Tom's Cabin* (1851-1852)³.

Posteriormente se desempeñó en la oficina general de *Associated Press* como editor telegráfico de los diarios del distrito neoyorquino y en Boston fue corresponsal telegráfico del *Traveler*.

¹ *The Methodist* (Nueva York), se inició el 14 de julio de 1860 con el Vol. 1, no. 1 y funcionó hasta el 7 de octubre de 1882, cuando apareció el no. 40 del Vol. 23.

² *Hearth and Home* (Nueva York) se inició con una tirada semanal el 6 de diciembre de 1868 en la imprenta de *Pettengill, Bates & Company* y cerró sus puertas el 25 de diciembre de 1875 siendo editada en *Daily Graphic Co.*

³ Cabe recordar que *Uncle Tom's Cabin* la había llevado al reconocimiento como escritora al narrar un relato de la vida en esclavitud y que apareció por entregas en el periódico abolicionista *The National Era*, cuyo editor era Gamaliel Bailey.

Volcado por entero al periodismo y al campo literario, se convirtió en parte del personal estable del *The Independent*, que –por entonces– tenía como director al renombrado Henry C. Bowen. Tanto la publicación como el editor serían una influencia decisiva en la carrera profesional de H. Carroll.

En cuanto al *The Independent* (1848-1928), era una revista de tirada semanal neoyorquina, fundada inicialmente por destacados ministros congregacionalistas como Joseph Parrish Thompson, Richard Salter Storrs y Leonard Bacon. La publicación, a la vez que difundía la tradición de la Iglesia Congregacional, desde los inicios se constituyó en una reconocida vocera primero del abolicionismo y a continuación del sufragio femenino. Entre quienes financiaban la revista estaba el acaudalado empresario y filántropo Henry C. Bowen, accionista principal de la empresa de seda *Bowen & McNamee*. La fuerte defensa del ideario abolicionista en sus primeros años dificultó el avance de la publicación; sin embargo, hacia fines de la década de 1850, cercano a la Guerra Civil, había ganado en interés con una tirada que alcanzaba los 35 000 ejemplares. Durante la etapa de Theodore Tilton como editor, *The Independent* llegó a la publicación de 75 000 ejemplares en 1870⁴. A Tilton le sucedió Henry C. Bowen, que continuó como editor y redactor hasta su muerte en 1896.

En el caso de Henry Chandler Bowen (1813-1896), cabe recordar que recibió su formación en las academias Woodstock y Dudley. A los veinte años, se mudó a la ciudad de Nueva York y comenzó a trabajar en *Arthur Tappan and Company*⁵, una empresa

⁴ En 1874 estalló un escándalo de magnitud a raíz de que Theodore Tilton acusó ante la justicia al reverendo Henry Ward Beecher por “*criminal conversation*” (adulterio) con su esposa Elizabeth Monroe Richards Tilton. La justicia no pudo establecer los hechos, pero la Iglesia Congregacional salió en defensa del Rev. Beecher, mientras que Tilton fue excomulgado y se alejó del *The Independent*.

⁵ Arthur Tappan (1786-1865) fue un empresario y filántropo destacado por su apoyo al ideario abolicionista. Junto a su hermano Lewis Tappan fundaron el periódico *New York Journal of Commerce*, publicación donde –por principios religiosos– estaban prohibidos los “anuncios indecentes”. Tappan fue uno de los principales impulsores de la *American Bible Society* en 1820.

Teología y cultura 27:1 (2025)

mayorista dedicada al comercio de productos secos. Bowen también fue uno de los fundadores de la *American Congregational Union* (1853), una institución abocada a la plantación de iglesias de la denominación inicialmente en Connecticut, Nueva York, Ohio y Washington y luego en la frontera del oeste⁶.

Hacia 1870, en su casa de veraneo de *Roseland Cottage* (1845), se comenzaron a realizar las celebraciones del 4 de Julio que buscaban despertar las fibras emocionales de orgullo nacional americano en torno a destacados oradores como el Rev. Henry Ward Beecher, la escritora Julia Ward Howe, el médico y poeta Oliver Wendell Holmes y el militar y político John C. Fremont (uno de los principales promotores del partido republicano). Sin embargo, entre los discursos más concurridos estuvieron los realizados por los presidentes Ulysses S. Grant (1869-1877), Rutherford B. Hayes (1877-1881), Benjamin Harrison (1889 y 1893) y William McKinley (1897-1901), los cuales dejan ver la alineación política del propio H. Bowen por el partido republicano y la influencia que este tuvo para la designación de Henry Carroll como comisionado en Puerto Rico durante la gestión de McKinley.

En cuanto al *The Independent*, en 1876 –momento del ingreso de Carroll en la publicación– se hallaba en la cima como periódico literario, religioso y político, con un cuerpo de colaboradores numeroso y de renombre. En 1890, el periódico fue designado por el Gobierno Federal –durante el mandato del republicano Benjamin Harrison– para la realización del censo de entidades religiosas, que

Esta institución fue fundamental en el acompañamiento de los avivamientos que por entonces se desarrollaban en el oeste norteamericano, como así también tuvo un gran desempeño en América Latina y el Caribe. Además, A. Tappan fue un promotor decidido de la causa de la temperancia en la lucha contra los vicios del alcohol y el tabaquismo. Lewis Tappan también militó bajo la bandera antiesclavista y su hija, Lucy Maria Tappan (1825-1863), fue la primera esposa de Henry C. Bowen.

⁶ Renombrada en 1892 como *Congregational Church Building Society*, para el año 1893 había establecido 2340 iglesias en el oeste de los Estados Unidos. Posteriormente, la institución misionera se enfocaría en la problemática de las grandes ciudades y la atención de la inmigración, dos de los grandes desafíos misioneros de la sociedad norteamericana de fines de siglo XIX.

Teología y cultura 27:1 (2025)

apareció bajo el título de *The Religious Forces of the United States* y fue el primero de una serie posteriormente publicada bajo los auspicios de *The Christian Literary Society*.

Al final de la Guerra Hispano-Americana, en 1898, el presidente McKinley nombró al Dr. Carroll como su Comisionado Especial (*Special Commissioner*) en Puerto Rico para investigar e informar sobre la situación de las escuelas, las finanzas, los sistemas de gobierno, las industrias, las políticas, la economía y la sociedad, y formular un posible sistema para el gobierno civil de la Isla al Congreso⁷. El resultado fue un informe de más de 800 páginas –del que el Gobierno imprimió tres ediciones– titulado *Report on the Island of Porto Rico* (Washington, Government Printing Office, 1899)⁸.

Dentro del ministerio eclesial, en 1892 había sido elegido miembro del *Board of Managers of the Missionary Society* de la Iglesia Metodista Episcopal, y en 1900 fue designado por la *General Conference* de la Iglesia Metodista como *First Assistant Corresponding Secretary of the Missionary Society*, siendo reelegido por la Conferencia General de 1904. Desde esta función realizó una extensa gira por el continente, dejando sus impresiones en *Around and Across South America* (Nueva York, *The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, Edited by Charles H. Morgan, 1905)⁹.

Fue secretario de organización de la sección americana del Congreso Misionero Mundial celebrado en Edimburgo (1910), del que fue miembro, y de la *Ecumenical Methodist Conference* (1911) en Toronto, de la que fue secretario jefe y editor de las actas de la Conferencia (1912). Desde 1913 hasta finales de 1917 fue secretario

⁷ Sarahí Rivera Martínez, “La mirada de H. K. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. *El Report on the Island of Porto Rico* (1899)”, *Teología y cultura*, año 21, vol. 26, número 1 (mayo 2024), pp. 68-100

⁸ José Anazagasty Rodríguez y Mario R. Cancel, *Porto Rico: Hecho en Estados Unidos* (Cabo Rojo, Editorial Educación Emergente, 2011), pp. 28-29. Sobre las implicancias de la ocupación y el estatus de los ciudadanos puertorriqueños: Sam Erman. *Almost Citizens; Puerto Rico, the U.S. Constitution, and Empire* (Reino Unido, Cambridge University Press, 2019).

⁹ Sarahí Rivera Martínez, “Misión y reino de Dios en América Latina y el Caribe (1905-1907)”, *Teología y cultura*, año 20, vol. 25, número 1 (mayo 2023), pp. 25-46.

Teología y cultura 27:1 (2025)

del *Federal Council of the Churches of Christ in America* (Washington D.C.), representando los intereses religiosos de las treinta denominaciones que lo conformaban.

2. El progreso religioso de la población negra

En 1892, Henry Carroll escribió *Religious Progress of the Negro*¹⁰, un artículo donde compartía sus impresiones sobre el desarrollo de la religiosidad de la “raza negra” en los Estados Unidos. El texto es importante ya que, al mismo tiempo que da cuenta de las notas positivas que el autor podía percibir en las transformaciones de la espiritualidad negra –en el periodo 1860-1890–, deja ver algunas de las nociones establecidas y los conceptos dominantes en las mentalidades misioneras, como así también los prejuicios acerca de las formas piadosas y lo que era esperable en su evolución futura. Los comentarios de Carroll son relevantes porque nos muestran las ideas de un dirigente permeado por un entorno extra eclesial ideológicamente abolicionista. Además, hay que mencionar que su pensamiento progresista participó en Sociedades Misioneras que –de manera predominante– eran gestionadas por blancos, mientras que, durante su gestión pública en Puerto Rico, fue parte de un contexto que contaba con una significativa población negra en las plantaciones cafetaleras, tabacaleras y de la caña de azúcar¹¹.

En su análisis, Carroll partía del presupuesto de que, si bien todas las personas tenían una sensibilidad religiosa, en la “raza negra”

¹⁰ Henry K. Carroll, *Religious Progress of the Negro*, Nueva York, Forum, 1892, pp. 75-84. El documento pertenece a la Birney Anti-Slavery Collection, de la Johns Hopkins University Sheridan Libraries. Recuperado de: [urn:oclc:record:1052545273](https://nbn-resolving.org/urn:oclc:record:1052545273), Openlibraryedition [OL23368378M](https://openlibrary.org/OL23368378M)

¹¹ Laura Briggs, *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and U.S. Imperialism in Puerto Rico* (Berkeley and Los Ángeles, California, University of California Press, 2002). César J. Ayala, Rafael Bernabé, *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898*, (Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 2007) A partir del análisis de la evolución histórica de Puerto Rico desde la instauración del dominio estadounidense, los autores abordan los debates culturales y luchas sociales y laborales.

Teología y cultura 27:1 (2025)

este elemento era una característica distintiva. No importaba si vivían en estado salvaje en el África profunda o como ciudadanos civilizados de los pujantes conglomerados norteamericanos, “la adoración parece ser su necesidad natural”¹². Sin embargo, notaba que sus experiencias religiosas ancestrales eran generalmente de “tipo bajo y degradado”, por la costumbre de adorar algún “fetiche feo y deforme” o bien realizar rituales marcados por la crueldad¹³. Con todo, frente a quienes aducían que el peor mal era la imposibilidad de lograr cimentar una fe cristiana consistente por las constantes recaídas en el paganismo, el sincretismo o la reaparición de anteriores creencias islámicas, Carroll afirmaba que la variabilidad era más un rasgo de los gobernantes tribales acostumbrados a la negociación constante con sus colonizadores que un elemento constitutivo que no se pudiera erradicar mediante una auténtica evangelización y educación civilizadora. Cuando el pueblo recibía la fe cristiana y las sociedades misioneras hacían un adecuado trabajo de consolidación, la inconstancia desaparecía y la nueva fe se fundía a su experiencia vital. De este modo:

un pobre, ignorante y supersticioso niño esclavo se convierte en el transcurso de unos pocos años en un educado, digno y respetado prelado de la Iglesia de Inglaterra muestra que el nativo africano no sólo es capaz de ser educado y cristianizado, sino de ser pulido en su mente, su forma de ser y su fe, de manera que un cuerpo tan distinguido como el Episcopado Anglicano se deleite en hacerle honor¹⁴.

Luego de un extenso análisis de los datos poblacionales y las estadísticas de las profesiones de fe de blancos y negros en los estados donde el sistema esclavista se había desarrollado, notaba que, luego

¹² Carroll, *Religious Progress*, p. 75.

¹³ Sin embargo, también reconocía que disponían de concepciones como el *Kyangmo*, que proveía del sol y la lluvia, o el rey *Mtesa*, ugandés, en *Victoria Nyanza*, que adoraba a los espíritus del lago (los *lubari* o *lunari*).

¹⁴ Carroll, *Religious Progress*, p. 75.

Teología y cultura 27:1 (2025)

de treinta años de producida la emancipación (1860-1890), más del 90 % de población negra seguía concentrada en los estados sureños. Otro dato importante era que la cristianización de esa población, antes de la guerra civil, había sido llevada a cabo por “las iglesias blancas” de esa región, con todos los condicionamientos que eso significaba.

La atmósfera religiosa que los rodeaba era la que creó el hombre blanco. La fe del amo se convirtió naturalmente en la fe del esclavo; las denominaciones con las que prefería rendir culto eran igualmente la elección de sus siervos negros¹⁵.

El hecho de que las denominaciones que predominaban entre los negros sureños fueran sobre todo metodistas y bautistas se explicaba porque eran ellas las que tenían más adhesiones, incluso entre la raza blanca. Con esto quería contradecir a lo que indicaban algunos analistas, que argumentaban que la mayor cantidad de simpatizantes se debía a que esas denominaciones adoptaban modalidades litúrgicas más populares que presbiterianos, congregacionalistas, o episcopales. Del mismo modo se equivocaban quienes entendían que los negros eran poco afectos a las formas litúrgicas, los rituales y las celebraciones del catolicismo. A su entender, si había alguna verdad en la afirmación de que los negros buscaban formas de culto más vistosas y llamativas, el culto católico debería haberlos atraído por sus formas recargadas. Sin embargo, reconocía que, al no entender el idioma de la misa, disponer de pocos sacerdotes de color y no poder “participar libremente” de las celebraciones, los negros encontrarán “un espacio relativamente pequeño para la expresión espontánea de sus sentimientos”¹⁶.

La mayor receptividad de bautistas y metodistas entre los negros se explicaba porque, además de que eran las denominaciones más grandes de la región, habían abierto el ministerio pastoral a los de su raza y se habían preocupado por “su bienestar religioso en los días

¹⁵ Carroll, *Religious Progress*, p. 76.

¹⁶ Idem.

Teología y cultura 27:1 (2025)

de la esclavitud [más]que cualquiera de las otras denominaciones en los Estados esclavistas”¹⁷.

A pesar de que Henry K. Carroll se excusaba de no disponer de toda la información necesaria, era quien contaba –gracias al relevamiento de las instituciones religiosas que le había solicitado el Gobierno Federal– con buenos datos para hablar sobre los avances de la religiosidad de los negros. Partiendo de que la población total norteamericana hacia 1890 rondaba los 62 500 000 y de que el número de comulgantes en las iglesias era de 20 870 000, resultaba en que uno de cada tres ciudadanos pertenecía a alguna denominación cristiana. Según Carroll, esa proporcionalidad era superada entre los negros del sur del país, pues, de una población de 7 470 000, la membresía de las iglesias debería estar en los 2 490 000 miembros. Según sus estudios, esa cifra era superada en 120 525 feligreses, sin tomar en cuenta a la membresía negra dispersa entre las iglesias de los estados del norte, que alcanzaba a otros 70 000 creyentes¹⁸. En base a estos cálculos, que arrojaban la certeza de que, al menos, uno de cada tres negros eran miembros de alguna iglesia, podía deducir que, hacia 1860, ese número debió de haber sido considerablemente menor. Según una estimación bastante conservadora, calculaba que, hacia esa fecha, había 525 000 miembros solo entre metodistas y bautistas. Con esos números, el incremento había sido por demás notable (con porcentajes de crecimiento del 331% y el 401% respectivamente), aunque nos todo debía atribuirse a los esfuerzos evangelizadores, sino que, además, había que tomar muy en cuenta que:

Las organizaciones eclesiásticas de negros han establecido, desde el final de la guerra, universidades, colegios y academias, han llamado a miles de hombres al ministerio y han proporcionado muchas casas de culto. El valor de la propiedad de los edificios de la iglesia y los lotes que los cristianos de color han adquirido para el culto público muestra

¹⁷ Idem.

¹⁸ Carroll, *Religious Progress*, p. 79.

Teología y cultura 27:1 (2025)

que la religión no es una mera reunión de campamento (*camp-meeting*) en el pensamiento y propósito de los negros¹⁹.

Estos avances, donde se combinaba la preocupación por la educación, la capacitación del ministerio y las obras edilicias, eran una demostración palpable de la disposición de la feligresía negra por efectuar “grandes sacrificios financieros por la religión”, poniendo en juego “su industria, su ahorro y su capacidad comercial” para acceder a los valores civilizados de libertad, progreso y bienestar.

La opinión generalizada era que las formas religiosas de la espiritualidad negra no superaban una “forma tosca y superficial de cristianismo”, escindida de la moralidad de los conversos. Era una piedad “intensamente religiosa”, pero carente de consecuencias en la experiencia moral y en la ética cotidiana. Las creencias religiosas necesariamente incluían las reglas morales y un estilo de vida de “pureza”, pero, dentro del ámbito espiritual de los negros, observaba que la incongruencia entre las creencias y una vida inmoral podía persistir. Otro rasgo de la espiritualidad negra era la combinación de supersticiones con “crudas nociones del salvajismo africano sobre las brujas y las posesiones malignas y la utilización de extrañas ceremonias para ahuyentar los malos espíritus”²⁰.

Esto, si bien era incompatible entre “cristianos cultivados”, a su entender resultaba comprensible, ya que “sería extraño que no fuera así”. En este punto, se preguntaba si acaso las ideas supersticiosas habían desaparecido completamente del cristianismo sajón a pesar de siglos de enseñanza doctrinal. La razón para ser comprensivos era que los negros habían salido de la “barbarie” hacía poco tiempo y aún no había pasado ni una generación de los nacidos en libertad. Otro atenuante era que los que habían crecido en la esclavitud tenían prohibido recibir formación religiosa y la instrucción otorgada por los

¹⁹ Carroll, *Religious Progress*, p. 80-81.

²⁰ Carroll, *Religious Progress*, p. 81. A continuación, Carroll sospechaba: “Es posible que haya entre ellos médicos *vudú* (*voudou*) y ejercicios peculiares para expulsar a las brujas”.

Teología y cultura 27:1 (2025)

amos, cuando era proporcionada, tenía como finalidad legitimar su estado y mantenerlos “ignorantes de los libros y analfabetos”²¹.

Para Carroll era imprescindible no perder de vista este contexto al momento de sacar conclusiones sobre los avances logrados en tres décadas, porque, en dicho marco, era donde había que colocar la tarea civilizadora y emancipadora ejecutada por el cristianismo a través de su labor educativa, inculcando en los negros ideas y sueños de libertad. De hecho,

El cristianismo hizo mucho por él como esclavo; puede hacer mucho más por él como hombre libre. Le hizo anhelar la libertad; la esperanza de la libertad se convirtió en parte de su religión²².

Para fundar estas afirmaciones, Carroll se apoyaba en el testimonio de uno de los pioneros del panafricanismo, Edward Wilmot Blyden²³, quien corroboraba la incidencia de la fe y la esperanza

²¹ Carroll, *Religious Progress*, p. 81. En sus propias palabras, Carroll sostenía que “Su analfabetismo estaba asegurado en Virginia, Carolina del Sur y otros Estados mediante leyes que imponían penas a quienes intentaban enseñarle a leer o a escribir. Por supuesto, el propósito de sus dueños al excluirlo de las ventajas educativas era hacer que se sintiera más satisfecho con su condición de esclavo”.

²² Carroll, *Religious Progress*, p. 82.

²³ Edward Wilmot Blyden (1832-1912) fue profesor, escritor y político. Sus escritos fueron precursores del panafricanismo en África y los Estados Unidos. En su juventud, Blyden fue educado por el Reverendo John Knox en la isla de Saint Thomas, quien procuró que continuara sus estudios en *Rutgers Theological College*. Allí se le negó el ingreso (al igual que en otros dos seminarios teológicos del norte) debido a su raza. Fue entonces que el Rev. Knox lo estimuló a unirse a una colonia de la *American Colonization Society* en Liberia. Entre sus obras más importantes se destacan: *Christianity, Islam and the Negro Race* (Londres, W. B. Whittingham & Co., 1887); *West Africa Before Europe: and Other Addresses* (Londres, C. M. Phillips, 1905); y *African Life and Customs* (Londres, C. M. Phillips, 1908).

Teología y cultura 27:1 (2025)

cristiana en el imaginario y la piedad de resistencia de los esclavos²⁴. En la población negra no existía ningún límite o incapacidad para que pudieran desarrollar su elevación ética, intelectual o social. No obstante, es aquí donde el Carroll dejaba ver cuál era su idea del modo de alcanzar esa mejora. Siguiendo el pensamiento del Comisionado de Educación del Gobierno Federal, Dr. W. T. Harris, quedaba claro que era a través de la relación estrecha con la “raza anglosajona” que la población negra había acrecentado la “conciencia anglosajona”²⁵. Salvo en el denominado “Cinturón Negro” (*Black Belt*)²⁶ de las plantaciones –donde los negros se encontraban separados del influjo de la población blanca–, los “ideales y aspiraciones” de la civilización se habían introyectado en la población negra por el contacto estrecho con los blancos. Estos conceptos le permitían a Carroll sostener la inconsistencia de quienes argumentaban que el “estado de aislamiento” y el segregacionismo eran una característica permanente de las tradiciones ancestrales africanas.

Por el contrario, la conciencia anglosajona –marcada por la aspiración irrenunciable a la libertad y la independencia– formaba parte del espíritu vital que movía a la población negra y sureña. La apetencia de libertad alcanzada por medio de la socialización con la sociedad anglosajona era “autoeducativa” y les permitiría a los negros “alcanzar las alturas de la superioridad”, cuya síntesis final era la

²⁴ Blyden decía “En las tinieblas de su entorno fluía la luz de la cruz de Cristo, y veían que a través del sufrimiento y la aflicción había un camino hacia el descanso perfecto por encima de este mundo [...] los esclavos que habían adquirido una nueva lengua y nuevas facultades se divertían con una música arrebatadora, a menudo trabajando y sufriendo todo el día, y cantando toda la noche canciones sagradas, que en un lenguaje rudo pero impresionante exponían sus tristes fortunas y sus esperanzas para el futuro” (Carroll, *Religious Progress*, p. 82).

²⁵ Carroll, *Religious Progress*, p. 82.

²⁶ El *Black Belt* comprendía la zona geológica de tierra negra altamente fértil en el sur de Estados Unidos, donde se desarrolló la historia social y económica basada en las plantaciones de algodón, junto a algunas áreas de plantaciones de tabaco a lo largo de la frontera entre Virginia y Carolina del Norte.

Teología y cultura 27:1 (2025)

civilización de la América cristiana, predominantemente blanca y protestante y defensora de la democracia republicana, el progreso y la prosperidad. El camino de acceso a ella pasaba por continuar aprovechando las oportunidades que les ofrecía la educación, ya que a través de ella se accedía al progreso moral e intelectual. El énfasis en la educación permitía la conformación de un cristianismo civilizado e “inteligente”, que era el mejor antídoto para hacer retroceder la inmoralidad, la bigamia, el concubinato o, incluso, los funerales sin la “solemnidad que les corresponde”²⁷. Es decir, la educación era el instrumento para superar la disociación entre religión y vida virtuosa, dos elementos que –dentro de la religión pragmática con énfasis en las reglas morales antes que en las grandes definiciones teológicas que representaba el protestantismo de frontera– debían estar estrechamente ligados. Sin embargo, el ministro bautista sureño Jabez L. M. Curry²⁸ sostenía que, en el *Black Belt*, costaba mucho trabajo mantenerlos unidos, mientras que H. Carroll destacaba que, incluso en esa región:

²⁷ Carroll, *Religious Progress*, p. 83.

²⁸ Jabez Lamar Monroe Curry (1825-1903) fue abogado por la Universidad de Harvard. Luego de la Guerra Civil –donde formó parte de los ejércitos confederados– se formó para el ministerio pastoral en la Iglesia Bautista del Sur. Previamente se había desempeñado como político en el Partido Demócrata. Su interés por la educación universal y gratuita estuvo inspirado en las conferencias y la obra de Horace Mann. Curry, apreciado por H. Carroll debido a su obra educativa –“un sureño y honrado ministro bautista que está profundamente interesado en el desarrollo del negro” (*Religious Progress*, p. 82)–, en realidad merece un estudio pormenorizado que no podemos abarcar en este trabajo. Sin embargo, podemos resaltar el haber crecido en el seno de una familia esclavista de Alabama, su posesión de mano de obra esclava o los conceptos de supremacía blanca vertidos en algunos escritos tales como “Education of the Negroe” (*American Magazine of Civics*, Nueva York, Civics Publishing Company, febrero 1896, Vol. VIII, Nº 2: 168-180). Sumado a ello, sus propuestas educativas de escuelas públicas diferenciadas para blancos y negros hacen de J. L. M. Curry un personaje –al menos– controversial, que invita a una mayor investigación.

Teología y cultura 27:1 (2025)

El rasgo esperanzador del caso reside en el creciente sentido de la incongruencia de la religión y la inmoralidad por parte del negro y en sus llamamientos a su propia gente para que aspire a vidas más puras²⁹.

La educación, según H. Carroll, también ayudaba a evitar los “excesos” y los “abusos” propios de la “naturaleza emocional del negro en el culto”³⁰; en esta dirección, rescataba los esfuerzos del Obispo de la Iglesia Metodista Episcopal Africana, Daniel A. Payne³¹, registrados en su *Recollections of Seventy Years*³². En dicha obra, este “obispo negro refinado y culto” daba cuenta de su participación en una “reunión de negros” en 1878, en la cual, después del mensaje, los asistentes formaron un anillo y despojados de sus abrigos comenzaron a cantar, aplaudir y zapatear de la “manera más ridícula y pagana”³³. Llamando al orden, dejaron de danzar y aplaudir, pero continuaron con los cantos y el balanceo de sus cuerpos. Ante la continuidad de los excesos, el obispo narraba el desenlace haciendo algunas afirmaciones esclarecedoras sobre dos racionalidades diferenciadas:

²⁹ Carroll, *Religious Progress*, p. 83 (cursivas añadidas).

³⁰ Carroll, *Religious Progress*, p. 84.

³¹ Daniel Alexander Payne (1811-1893) fue obispo y educador, además de uno de los principales líderes de la *African Methodist Episcopal Church* durante la segunda mitad del siglo XIX. Para dimensionar su incidencia hay que tomar en cuenta que su ministerio se extendió desde 1852 a 1893, tiempo durante el cual hizo énfasis en la educación y la capacitación para el ministerio pastoral. En 1856 fue uno de los fundadores de la *Wilberforce University* (Ohio), que, en 1863, fue adquirida por la *African Methodist Episcopal Church*, quien designó a D. A. Payne como su director. Entre sus obras hay que mencionar *A Treatise on Domestic Education* (Cincinnati, Cranston & Stowe, 1889) y la primera historia de la A.M.E., *History of the African Methodist Episcopal Church* (Nashville – Tenn, Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1891).

³² Bishop Daniel Alexander Payne, *Recollections of Seventy Years* (Nashville – Tenn, Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1888).

³³ Carroll, *Religious Progress*, p. 84.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Entonces fui, y tomando a su líder por el brazo le pedí que desistiera y se sentara a cantar de *manera racional*. También le dije que esa era una *forma pagana* de adorar, y que era una *vergüenza* para ellos mismos, para la raza y para el nombre cristiano. En ese momento, rompieron su anillo, pero no se sentaron y se alejaron hoscamente. Después del sermón de la tarde, al tener otra oportunidad de hablar a solas con este joven líder del grupo de cantantes y aplaudidores, me dijo: “Los pecadores no se convertirán a menos que haya un grupo”, y yo le respondí: “Podrías cantar hasta caer muerto y no convertirías a ningún pecador, porque sólo el Espíritu de Dios y la Palabra de Dios pueden convertir a los pecadores”. Me contestó: “*El Espíritu de Dios actúa sobre la gente de diferentes maneras*. En las reuniones del campamento debe haber un anillo aquí, un anillo allí, un anillo allá, o los pecadores no se convertirán”. Estas ‘bandas’ las he tenido que encontrar en muchos lugares. En algunos casos todo lo que pude hacer *fue enseñar y predicar la forma correcta, adecuada y apropiada* de servir a Dios³⁴.

La condición de esclavos, según Carroll, les había privado de la ventaja de una instrucción regular y sistemática. El negro había comenzado su vida de libertad y ciudadanía hacía solo tres décadas. Ciertas debilidades propias aún no habían sido corregidas. Tenían nociones vagas de piedad y moralidad, y algunas peculiaridades raciales, por las cuales les costaba superar la debilidad del sentido moral que era común a todas las razas primitivas. Poseían escasas ideas de pureza, poca disciplina en la virtud y les costaba incorporar las creencias a la vida personal. Estos factores explicaban las manifestaciones y los excesos físicos, las sensibilidades excitadas, las emociones incontroladas y los arrebatos transitorios de entusiasmo que los llevaban a confundirlos con la acción del Espíritu; de aquí la importancia de desarrollar una fe basada en el conocimiento y la

³⁴ Carroll, *Religious Progress*, p. 84 (*Cursivas añadidas*).

Teología y cultura 27:1 (2025)

racionalidad de la civilización anglosajona. La contradicción y la excentricidad eran, después de todo, características de los ignorantes y los supersticiosos, especialmente cuando se trataba de la materia religiosa.

Para Carroll, la población negra emulaba a la cultura blanca en muchos aspectos, tanto positivos como poco edificantes. Sin embargo, en otros aspectos, los negros, en el sur del país, no seguían la tendencia de los blancos “primitivos”, “de la vieja escuela” o “de caparazón duro (así llamados por sus inclinaciones conservadoras y “anticuadas”)³⁵. Estos eran los que no creían en las consecuencias benéficas de la educación, las escuelas dominicales ni el valor de las sociedades misioneras. Los negros del sur, sin embargo, eran mayoritariamente del “tipo progresista” y esto permitía avizorar un futuro promisorio para ellos.

Conclusiones

A lo largo de la investigación, hemos visto como Carroll realizaba una valoración positiva de sensibilidad espiritual de los nativos africanos y sus descendientes, más allá de que sus formas de adoración no estuvieran ajustadas con el correlato ético. Esto en alguna medida era causado por una religiosidad ancestral percibida como inferior, aunque las recaídas en las formas paganas o sincréticas no debían preocupar en demasía porque era posible erradicarlas mediante una adecuada evangelización acompañada de educación en línea de la civilización anglosajona.

De hecho, las denominaciones que habían tenido éxito en este cometido marcaban el camino mediante la adopción de liturgias populares que permitieran dentro de ordenados rituales la expresión y el entusiasmo recatado. Por otro lado, eran quienes habían acompañado con sus iniciativas en tiempo de esclavitud, a través de la promoción del liderazgo autóctono y el desarrollo de sus propias instituciones educativas, instancias de capacitación y crecimiento edilicio que era el reaseguro para el avance de los principios civilizatorios de libertad, progreso y bienestar.

³⁵ Carroll, *Religious Progress*, p. 84.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Con una cristianización gradual y educación continua, la espiritualidad negra y sus expresiones de piedad intensa dejarían atrás sus formas rudimentarias, las practicas supersticiosas, incrementando la moralidad. De esto daban cuenta la evolución de las últimas tres décadas (1860-1890) con los avances logrados por el cristianismo civilizador y emancipador. Dicha evolución echaba por tierra a quienes pretendían abonar el segregacionismo aferrados a la difusión de ideas erróneas acerca de los límites o las capacidades inherentes de la población negra y mostraba las altas probabilidades de integrarlos a la identidad anglosajona de la América Cristiana, democrática, republicana progresista y prospera

Bibliografía

- Anazagasty Rodríguez, José y Cancel, Mario R., *Porto Rico: Hecho en Estados Unidos* (Cabo Rojo, Editorial Educación Emergente, 2011).
- Ayala, César J. – Bernabé Rafael, *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898* (United States of America, The University of North Carolina Press, 2007).
- Bishop, D. A. P., *Recollections of Seventy Years*. (Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1888).
- Briggs, Laura, *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and U.S. Imperialism in Puerto Rico* (Berkeley - Los Ángeles, California University of California Press, 2002).
- Carrol, H. K., *Religious progress of the Negro*, en *Forum* (1892).
- Rivera Martínez, Sarahí, “Misión y reino de Dios en América Latina y el Caribe (1905-1907)”, *Teología y cultura*, año 20, vol. 25, número 1 (mayo 2023), pp. 25-46.
- Rivera Martínez, Sarahí, “La mirada de H. K. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. El Report on the Island of Porto Rico (1899)”, *Teología y cultura*, año 21, vol. 26, número 1 (mayo 2024), pp. 68-100.
- Sam Erman, *Almost Citizens; Puerto Rico, the U.S. Constitution, and Empire* (Reino Unido, Cambridge University Press, 2019).

Teología y cultura 27:1 (2025)

La autora es Doctora en Teología, por la Universidad de Chiapas; Magister en Divinidad por la Universidad Teológica del Caribe y MThP UPMizpa (Puerto Rico); Licenciada en Tecnología Médica y graduada en Ciencias Naturales por la Universidad de Puerto Rico. Es directora de tesis; actualmente realiza estudios de especialización en UCEL y en el Instituto Teológico FIET.

e-mail: labfairview@gmail.com

Fecha de recepción: 16-03-2025

Fecha de aceptación: 04-04-2025

Fenomenología de las fuerzas elementales de la vida afectiva y nacional-socialismo. Dos ensayos tempranos de Emmanuel Levinas

Pablo Dreizik
(UBA)

Resumen

En el presente escrito el autor analiza dos textos tempranos de Emmanuel Levinas presentando una hipótesis propia que consiste en postular a las figuras de Peeperkorn, Settembrini y Naphta —de La montaña mágica, de Thomas Mann— como posible inspiración del análisis fenomenológico que Emmanuel Lévinas hace del nacional-socialismo y las fuerzas elementales.

Palabras clave: *Levinas. Fenomenología. Nazismo. Thomas Mann*

Abstract

In this paper the author analyzes two early texts by Emmanuel Levinas presenting his own hypothesis which consists in postulating the figures of Peeperkorn, Settembrini and Naphta —from Thomas Mann's The Magic Mountain— as a possible inspiration for the phenomenological analysis that Emmanuel Levinas makes of national-socialism and the elemental forces.

Key words: *Levinas. Phenomenology. Nazism. Thomas Mann*

La recepción efectiva y primera del pensamiento de Edmund Husserl en el ámbito filosófico francés reconoce como instancias

cruciales la publicación de cuatro trabajos a cargo de Emmanuel Levinas¹. El repertorio de trabajos precursores de la fenomenología da comienzo con la publicación de *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl* publicado en 1929², prosigue el año siguiente con la publicación de *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*³, continua en 1931 con "*Fribourg, Husserl et la phénoménologie*"⁴ y la traducción de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl⁵ y finaliza en 1932 con "*Martin Heidegger et l'ontologie*"⁶. La confesión de Sartre en "*Merleau-Ponty vivant*": "llegué a la fenomenología a través de Levinas"⁷ abrevia esta operación de recepción.

El período cronológico que cubre la secuencia de estas publicaciones sobre la emergente fenomenología se ajusta con precisión a los años de surgimiento del nazismo en Alemania, aunque en primera instancia las mismas quedan limitadas al tratamiento de problemas especulativos.

Sin embargo, en esos mismos años de reflexión, Levinas interviene con una serie de ensayos en los que la meditación teórica se encuentra cuidadosamente imbricada con el pensamiento político, y, en un sentido más preciso, con la agenda política de la hora. Entre los escritos que llegaban a cumplir satisfactoriamente con ambos atributos —el de recoger problemas especulativos y el de afrontar la situación política del presente— se destaca como el más relevante el

¹ Una forma abreviada del presente texto fue presentada como ponencia en las *V Jornadas Nacionales del Departamento de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, del 25 al 29 de noviembre de 2024.

² E. Levinas "Sur les « Ideen » de M. E. Husserl" en *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 107: 230 - 265 (1929).

³ E. Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930.

⁴ « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, n°43, 15 mai, 1931, pp. 403-414.

⁵ E. Levinas *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, E. Husserl, Armand Colin, 1931, p. 136.

⁶ « Martin Heidegger et l'ontologie » en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°5-6, mai-juin, 1932, pp. 395-431.

⁷ Jean-Paul Sartre, "Merleau-Ponty vivant", *Situations IV*, éd. Gallimard, 1964, p. 287.

breve ensayo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* publicado en 1934⁸. En este ensayo Levinas llega a anticipar de manera preclara la mayoría de los desarrollos posteriores, dominantes en el campo de la filosofía contemporánea, de la bio-política.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme pone a jugar las nociones de cuerpo propio, de mundo y de temporalidad con el desafío planteado por la novedosa emergencia del nacional-socialismo. Así, el ascenso del nazismo en Alemania —evaluado por Levinas en su texto durante su más temprana fase— es descifrado no solo como un momento del pensamiento social o político sino, de manera novedosa, como la entera reconfiguración de la noción de cuerpo propio, de mundo compartido y de temporalidad. El texto, originalmente publicado un día después de la llegada de Hitler al poder, fue de algún modo redescubierto al ser nuevamente publicado en inglés en la revista *Critical Inquiry* en el otoño de 1990⁹. Se trata, pues, por una parte, del más temprano ensayo relevante de Levinas, y, por otra parte, de uno de los más tempranos análisis del nacional-socialismo desde una consideración filosófica.

Sin embargo, en el año 1998, el profesor Andrius Valevicius de la Universidad de Sherbrooke (Québec) traduce del original lituano al inglés el ensayo de Emmanuel Levinas “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”¹⁰, fechado en el año 1933. Al igual que “*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*” este ensayo entrelazaba de un modo único categorías filosóficas, sobre todo aquellas propias del elenco categorial fenomenológico, con los problemas acuciantes del momento. En lo que sigue, entonces, quisiera destacar algunos núcleos salientes de la argumentación principal del texto de 1933. Adelantando algunas

⁸ E. Levinas « *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* » en *Esprit*, n°26, novembre, 1934, pp. 199-208

⁹ E. Levinas “The understanding of spirituality in French and German culture”, *Critical Inquiry* 17, no. 1 (Autumn 1990): 63–71.

¹⁰ “The understanding of spirituality in French and German culture” en *Continental Philosophy Review*, 31, 1998 pp. 1-14. Una traducción del lituano al francés fue publicada en *Cités*, 2006/1 n° 25, pp. 126-137 a cargo de Liudmila Edel-Matuolis. El original en lituano fue publicado por la revista *Vairas* (Kaunas), n 5, vol. 7 (1933).

consideraciones, podría decirse que el atractivo principal del temprano texto reside en su lectura de la novela de Thomas Mann *La montaña mágica* (*Der Zauberberg*) que fuera publicada once años antes. Pero, sobre todo, lo que distinguirá a la lectura de Levinas del texto de Thomas Mann, respecto de otras lecturas ensayadas, descansa en su atención al personaje llamado Mynheer Peeperkorn. En la lectura de Levinas del texto de Mann, el holandés Peeperkorn porta rasgos distintivos cuya relevancia será desarrollada más adelante.

Como anuncia su título, “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”, el texto se aboca a una reflexión sobre el talante de las tradiciones intelectuales francesas y alemanas entendidas como dos tradiciones diferenciadas.

El ejercicio de contrastación que ejecutará el ensayo entre ambas tradiciones comienza por la francesa e inicia con el pensamiento de Descartes “(...) el más puro intérprete del genio de los franceses, (que) al ampliar la antigua tradición de Platón, dejó una huella imborrable en la comprensión de la espiritualidad de su nación.”¹¹ Levinas recuerda aquí que la separación de cuerpo y alma como dos sustancias diferentes, y la reprobación de la percepción a través de los sentidos, concluye en la geometría analítica depurada de las pasiones, percepciones y sentimientos. Tal esquema gnoseológico se ubica en un nivel superior a cualquier fenómeno biológico. Por ello sigue diciendo Levinas:

La verdadera vida espiritual (...) de la cultura francesa hasta ahora— es el pensamiento puro, superior a la imaginación, a los sentidos, a las pasiones. El más alto nivel del espíritu se encuentra en la obra teórica del matemático o del físico.¹²

Para Levinas, el esquema matemático provee a la tradición francesa su sesgo distintivo de “positivismo francés”, el cual lo distingue de otras formas de positivismo. El representante ejemplar de esta orientación del pensamiento es, para Levinas, el filósofo Léon Brunschvicg, como la figura emblemática del cartesianismo

¹¹ “The understanding of spirituality in French and German culture”, p. 1.

¹² Ídem, p. 2.

Teología y cultura 27:1 (2025)

neokantiano francés que dominó el mundo académico en el período de entre guerra¹³. Para Levinas esta tradición del idealismo francés académico, predominante en el espíritu filosófico de la llamada Tercera República Francesa, otorgará el tono particular a la concepción política liberal del campo intelectual en general y universitario en particular.

Tal tono particular, invistiendo la tradición política liberal, consistirá sobre todo en observar las luchas políticas como una lógica de lucha de las ideas. De aquí se sigue la inclinación, en la tradición francesa, por la noción fundamental en los orígenes de la antropología y la sociología de las *mentalidades*, tal como se observa en Durkheim y en Levy-Bruhl. Se trata de las mentalidades como representaciones colectivas afectando y organizando el conjunto del mundo material. Este modo de entender el ascendente del espíritu sobre el mundo material es agudamente ejemplificado por el ensayo de Levinas con “el caso Dreyfuss” en Francia.

La mejor prueba de la influencia de la razón cartesiana en la vida política está en el juicio de Dreyfuss. Se le interpreta como un simple error del tribunal, más útil que dañino a los intereses inmediatos del Estado en aquel momento. Pero ese error desencadenó una tempestad de pasiones durante una década, porque tocó la idea.¹⁴

El segundo polo de contrastación entre lo que nuestro texto indica como tradiciones espirituales disímiles, es la tradición alemana. Aquí el ensayo realiza un deslindamiento entre lo que designará como tradición espiritual alemana y otras orientaciones notables de la tradición filosófica alemana del tipo del cartesianismo de Leibniz o aquella de los kantianos de Marburgo. En el caso de lo que Levinas entenderá como tal tradición, se trata de “otro concepto distinto de la

¹³ Para una evaluación del papel de filósofo Léon Brunschvicg como representante de las orientaciones cartesiano-neokantinas en las cátedras francesas de filosofía durante la Tercer República ver Pietro Terzi *Rediscovering Léon Brunschvicg's Critical Idealism Philosophy, History and Science in the Third Republic*, Bloomsbury Publishing NY, 2022.

¹⁴ Ídem, p. 3.

Teología y cultura 27:1 (2025)

espiritualidad, que cobra fuerza en los románticos y en los inicios del siglo XX y, en nuestro tiempo en particular, florece esplendorosamente.”¹⁵ En esta tradición la división cuerpo alma cartesiana es relevada o sustituida por la presentación de un tipo de existencia espiritual concreta, una “preocupada por su destino, angustiada ante la muerte”.¹⁶ Allí donde, indica Levinas, los hombres de letras franceses perseguían formalizar a través de esquemas de razón el caótico universo de los sentimientos y afectos —se citan a propósito los nombres de Corneille, Racine, Molière en su teatro y Stendhal— en cambio, “el alemán, con su sensibilidad innata, se interesa por ese drama interior, esa angustia ciega que no obedece a la razón. Los alemanes ven en ello la riqueza de las profundidades del alma. Comprender la espiritualidad no significa conocer el alma humana a través de la razón, sino vivir sin intentar huir de la vida, conocer la desilusión, el dolor, la alegría. Ese conocimiento es la verdadera vida del alma”.¹⁷ Por tanto, la razón sino refractaria es, al menos, impotente para penetrar y aun ordenar esa amalgama de complejas y ricas vivencias. Sin embargo, en una observación crucial el joven Levinas anota que

esa concreción del alma no implica su materialización. Esas fuerzas, unidas a la vida biológica, esa ansia sexual, el miedo a la muerte, no son fenómenos físicos. Son fuerzas oscuras, pero no ciegas. La particularidad de ese punto de vista es que el contenido de la conciencia, las impresiones, las sensaciones, las querencias, “se dirigen hacia algo” y revelan el significado metafísico del destino humano. Los fenomenólogos modernos de Alemania (Husserl, Scheler, Heidegger), señalan en sus hermosos análisis toda esa llamada intencionalidad del contenido de la conciencia, subrayan la espiritualidad de todos estos componentes elementales de la conciencia que Descartes y Spinoza rebajaban a un nivel inferior de la psicología.¹⁸

¹⁵ Ídem, p. 4.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem, p. 5.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Es relevante retener del párrafo anterior la idea de que la denominada tradición espiritual alemana se identifica con ciertas fuerzas que, siendo oscuras, no eran sin embargo ciegas sino orientadas. Tal atributo de orientadas predicada de las fuerzas oscuras corresponden a la postulación de una idea de intencionalidad sobre la que nos detendremos más adelante. Es dentro del marco de esta caracterización de las fuerzas de la vida psíquica y de los afectos como oscuras —y sin embargo orientadas— que Levinas sitúa la emergencia reciente del psicoanálisis

Pero según Freud, la vida racional consciente y clara no es sino la espuma de una verdad espiritual más profunda. Esa verdad espiritual no es ningún pensamiento objetivo, sino la libido emotiva y dramática. La verdad espiritual no es la preclara conciencia de Descartes, sino los anhelos inconscientes de la libido, pero la libido es, sin embargo, un principio espiritual. Nadie es menos materialista (según la acepción del siglo XIX) que Freud. Solo, libra la dura batalla por una psiquiatría puramente psicológica en contra de quienes consideran que la locura es una especie de trastorno orgánico.¹⁹

Junto con su nota distintiva de orientadas, a las fuerzas oscuras les corresponde también la cualidad de distinguirse de la esfera de lo orgánico. En este sentido, las llamadas fuerzas oscuras continúan siendo de naturaleza espiritual. Levinas recluta en este campo del pensamiento los nombres de Nietzsche, Simmel, Dilthey y Scheler, de quienes escribe que “[a]ctualmente, ejercen una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria.”²⁰ Apenas dos líneas después, menciona Levinas a Heidegger y la supresión del momento de la conciencia en los desarrollos de la facticidad para agregar que:

¹⁹ Ídem, p.6.

²⁰ Ídem.

Teología y cultura 27:1 (2025)

[e]s inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de la espiritualidad. No se fían de la razón, porque contradice su propia vitalidad.²¹

Al poner atención a la fecha de redacción del trabajo y a los sucesos que entonces el joven Levinas de 27 años no podía conocer, pero en los que ya podía pensar, la última frase adquiere un sentido inquietante. ¿Es esta sin embargo la última palabra del texto? De ser así, en esta alineación, los extremismos políticos —sobre todo el fascismo y el nazismo— quedarían situados en el flanco de una tradición alemana que descubre el mundo de la vida, su rico despliegue y sus fuerzas oscuras. A esta tradición no solo, según el joven Levinas, habría pertenecido Heidegger, sino también Simmel, Husserl, y Freud; un conjunto de intelectuales, sin embargo, difícilmente imputables de los cargos históricos y filosóficos de haber acrecentado expectativas irracionales conducentes a dislates políticos extremistas.

En torno a esta cuestión será menester dirigir la atención a la última sección del ensayo de 1933, el cual está enteramente dedicado a leer secciones significativas de *La montaña mágica* de Thomas Mann. Para mensurar el alcance de las observaciones de Levinas quizás es necesario recordar que la gran novela de Mann ha sido tradicionalmente leída como el despliegue de un escenario —en este caso la clínica en Davos— en el cual las grandes corrientes de ideas en puja en el período de entre guerra ensayaban su conflagración. Los púgiles principales reconocidos, que asumían estas corrientes de pensamiento enfrentado, han sido por consenso identificados en los personajes de Ludovico Settembrini y Leo Naphta²².

Ambos personajes pensionistas de la clínica suiza representaban, en su antagonismo, los dilemas ético-político —y aun estéticos— de los protagonistas de la Europa de entreguerras. Por una parte, Settembrini, cuyo papel correspondía al pensamiento Ilustrado,

²¹ Ídem.

²² Peter Eli Gordon *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* Harvard University Press, 2010 p. 90. Harold A. Basilius “Mann's Naphta-Settembrini and the battle of the books” *Modern Fiction Studies* Vol. 14, No. 4 (Winter, 1968-1969), pp. 415-421.

al espíritu burgués y a la tradición liberal²³. Mann tiene la argucia de no endosar el acervo liberal, ilustrado, burgués y tolerante a un personaje alemán o francés sino a un escritor italiano. Settembrini es un escritor italiano de Padua, admirador de Carducci, de quien recitará un himno dedicado a Satán. Su conversación acumula citas literarias, referencias a la ópera *La flauta mágica*, referencias al poeta latino Virgilio y a la mitología griega. Settembrini es masón y expresa su credo laico como ardiente defensor del humanismo, de la democracia y del progreso. Para el escritor italiano, el mundo entrañaba la lucha entre dos principios, el poder y el derecho, la tiranía y la libertad, la superstición y el conocimiento, el principio de conservación y el principio de movimiento imparabile: el progreso. Se podía definir al uno como el principio oriental; al otro como el principio europeo, pues Europa era la tierra de la rebeldía, la crítica y la actividad para transformar el mundo, mientras que el continente asiático encarnaba la inmovilidad y el reposo.

El carácter ilustrado o «iluminista» de Settembrini se pone de relieve, simbólicamente, en algunos momentos —como cuando, al entrar en su habitación en tinieblas, enciende repentinamente la luz—. Su admirado maestro, Carducci, ha escrito incluso un himno a Lucifer, otro «portador de la luz», al que llama la *forza vindice della ragione*. Él mismo gusta de compararse con Prometeo, el personaje de la mitología griega que llevó el fuego, y, con él la «iluminación», al género humano.

La posición de contendiente o antagonista de Settembrini es asumida por el personaje de Leo Naphta, un judío converso al catolicismo que ha ingresado en la orden jesuita²⁴. El personaje de Naphta simboliza los extremismos de ambos lados que existían en la

²³ Joëlle Stoupy “« Contraste comique à la fascination pour la mort ». Le personnage de Lodovico Settembrini dans *Der Zauberberg*”, *Études Germaniques* 2017/4 n° 288 pp. 611-622

²⁴ Franka Marquard, “Judaism and Jesuit orders in Thomas Mann's 'Zauberberg' - The function of the "error" in the illustration of the Jewish Jesuit body-LeoNaphta” June 2007 *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 81(2): 257-281; Herbert Lehnert “Leo Naphta und sein Autor”, *Orbis Litterarum* (1982), pp. 17-69

República de Weimar, y que terminarían conduciendo a la implantación de un sistema totalitario. Su pensamiento, nostálgico del orden medieval, mezcla elementos muy heterogéneos que proceden de ideologías como el anarquismo, el comunismo y el fascismo. La figura de Leo Naphta resume lo hoy denominaríamos iliberalismo o variaciones comunitaristas con inflexiones hacia la extrema izquierda o derecha.

Dentro del concierto de voces que organizan los discursos de ideas en *La Montaña Mágica* debe considerarse también a aquel que asume la perspectiva del militarismo, en este caso el personaje Joachim Ziemssen. Ziemssen encarna los valores militares, especialmente el sentido del deber. El título del capítulo en que se narra su muerte (*Als Soldat und brav*; en español, «Como un soldado y como un valiente») es una cita del *Fausto* de Goethe.

En diversos ensayos de interpretación de la obra de Mann abordada como un texto que captura las líneas principales del pensamiento filosófico, políticos y culturales que anunciarán el fascismo y el nazismo en el periodo de entre guerras en Europa, casi unánimemente la atención se ha dirigido al personaje de Leo Naphta con su rechazo comunitarista a la democracia liberal y a la tolerancia, o al personaje de Joachim Ziemssen, anticipando la naturaleza militar del régimen. En cambio, en su ensayo, Levinas pone luz sobre otro personaje que hace su ingreso en los últimos capítulos. Se trata del holandés Mynheer Peepkorn²⁵ quien no es ni un intelectual-sacerdote como Naphta ni un ilustrado burgués como Setembrini sino que nos es presentado como un millonario latifundista que explota extensas plantaciones de café en Java, la isla de indonesia. Peepkorn es retratado como un obeso al estilo de un Gargantua que dedica su tiempo a beber aguardiente y a disfrutar con pasión hedonista de banquetes. El colonialista representa la capacidad de una relación particularmente intensa y desordenada con lo que André Gide llamaría los “alimentos terrestres”, en contraposición con el intelectualismo de

²⁵ Oskar Seidlin “The Lofty Game of Numbers: The Mynheer Peepkorn Episode en Thomas Mann's *Der Zauberberg*”, *PMLA* Vol. 86, No. 5 (Oct., 1971), pp. 924-939; Maria C. Roth “Mynheer Peepkorn in the Light of Schopenhauer's Philosophy”, *Monatshefte* Vol. 58, No. 4 (Winter, 1966), pp. 335-344

Naphta y Settembrini. Sobre todo, Peeperkorn no establece querellas dialécticas ni discursos de ideas consistentes —en el modo en que se desenvuelve la acción de Naphta y Settembrini—; más aún, el latifundista carece de la capacidad de articular un discurso. Y, sin embargo, esa afasia, su hablar en monosílabos, es compensada con creces por un histrionismo que no solo seduce, sino que vence definitivamente a la presencia de Naphta, de Settembrini y de otros personajes. Peeperkorn hipnotiza con su conducta a todos²⁶. En un pasaje relevante Levinas apunta que “aquella fuerza [se refiere a Peeperkorn], no es la fuerza de la materia bruta de los materialistas ni la fuerza de la naturaleza de los panteístas: es la fuerza de lo orgánico”²⁷.

Aquello que el ensayo de Levinas identifica como “fuerza orgánica” sugiere un tipo de energía sin orientación, una del tipo que por los mismos años Freud denominará *nich gebundenden* o energía no-ligada y que porta las características de una energía libre o *frei beweglic* en el sentido de carente de dirección²⁸.

En diversos sitios de su obra Thomas Mann evocará esta fuerza o energía no orientada otorgándole, entre otros nombres, el de “lo elemental” (*das Elementare*)²⁹. Así, Mann, en una carta dirigida a Theodor Adorno, fechada el 30 de diciembre de 1945, otorga al

²⁶ La sugestión de las masas mediante el recurso a la hipnosis, sobre todo en contextos de ascenso del fascismo, es tratado por Thomas Mann en su relato *Mario y el mago (Mario und der Zauberer. Ein tragisches Reiseerlebni)* publicado en 1930. Acerca de la relación de la hipnosis en las tradiciones del fascismo en general, ver Andrea Cavalletti *Sugestión. Potencia y límites de la fascinación política* (Adriana Hidalgo, 2015) y Theodor Adorno, “Teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” (1951) incluido en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo* (Paradiso ediciones, 2003).

²⁷ “The understanding of spirituality in French and German culture”, p. 9

²⁸ Los primeros desarrollos sobre el problema de la energía libre o no-ligada remiten a “Estudios sobre la histeria (1893-1895) (Josef Breuer y Sigmund Freud)”, en *Obras Completas V.II*, trad. de José L. Etcheverry Amorrotu, Buenos Aires – Madrid, 2013.

²⁹ Por ejemplo, en “Goethe und Tolstoy” de 1922 y en “Leiden und Größe Richard Wagner” de 1933 ambos ensayos reunidos en Thomas Mann *Essays of Three Decades*, trad. H. T. Lowe-Porter, Alfred A. Knopf, Inc. NY, 1948.

momento de lo demoníaco —en un sentido estético— el atributo preciso de “lo elemental”; escribía:

[l]o que tengo en mente es algo satánicamente religioso y demoníacamente devoto, a la vez rigurosamente tradicional y violentamente transgresor, algo que a menudo parece desdeñar la idea misma del arte, que se remonta a lo primitivo y *lo elemental*.³⁰

Precisamente, la figura de “lo elemental” es el recurso principal de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* para caracterizar lo que el mismo denominará allí *la philosophie de l'hitlérisme*³¹. Las primeras páginas del temprano ensayo identificaban con precisión la filosofía del hitlerismo con *une force élémentaire* que a su vez descansaba en *sentiments élémentaires*. Por otra parte, la apelación a la noción de “lo elemental”, en un contexto de nazismo emergente, fue compartida también por Martin Buber, especialmente en su conferencia brindada en el Frankfurt Lehrhaus en 1934 publicada como „*Die Mächtigkeit des Geistes*“ (El poder del espíritu)³². Allí, Buber advierte acerca de las “fuerzas elementales” (*Elementarkräfte*) en el sentido de amenaza en ciernes.

Según lo visto, podemos conjeturar que la lectura de *La montaña mágica* de Thomas Mann pudo tempranamente proveer a Levinas los recursos cruciales para arribar al concepto de “fuerzas

³⁰ *Theodor W Adorno and Thomas Mann Correspondence 1943–1955* edit. Christoph Gödde y Thomas Sprecher. Trad. Nicholas Walker Cambridge, Polity Press, 2006.

³¹ A este respecto véase Pablo Ríos Flores “Emmanuel Levinas frente al ascenso de la filosofía elemental del nazismo: un debate metodológico-político” *Tópicos, Revista de Filosofía* 53 (2017)

³² Martin Buber „*Die Mächtigkeit des Geistes*“ (El poder del espíritu) en Martin Buber en *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933-1935*, Berlin: Schocken Verlag, S. 74-87. Asher Biemann ha observado el curso cambiante del significado del término *elemental* conforme a diferentes momentos del pensamiento de Martin Buber, ver Asher Biemann *Inventing New Beginnings: On the Idea of Renaissance in Modern Judaism* Stanford University Press, 2009, pp. 258-260.

Teología y cultura 27:1 (2025)

elementales”, el cual se presentará como principio de inteligibilidad respecto del fenómeno del mal asociado al nazismo en el ensayo de 1934.

Pablo Dreizik es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires, en donde se desempeña como docente e investigador. Es editor de Lévinas y lo político (Prometeo, 2014) y Filosofía, mito, fascismo. Releyendo el mito del estado de Ernst Cassirer (Ragif ediciones, 2020). Es director de la Cátedra Libre de Estudios Judíos Moses Mendelssohn, de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

e-mail: pablo.dreizik@gmail.com

Fecha de recepción: 20-05-2025

Fecha de aprobación: 26-05-2025

RESEÑA

Míguez Néstor (ed.), *Nuevas Aproximaciones al Texto Bíblico. Métodos Exegéticos y Hermenéutica en el siglo XXI*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 2022, 211 páginas

César M. Ávila
(FIET)

No es tarea fácil encontrar textos o manuales que se especialicen en transmitir el análisis y la práctica de métodos exegéticos para el estudio de la Biblia. Motivo suficiente para alegrarnos por este trabajo de Ediciones La Aurora.

Esta obra colectiva de reconocidos biblistas, editada por Néstor Míguez, se identifica, explícitamente, en continuidad con la obra de Krüger, R., Croatto, S, Míguez, *Métodos Exegéticos*, Buenos Aires, ISEDET en su última edición de 2017. Deja en claro que no pretende sustituirla, “sino ampliar el panorama a partir de perspectivas y metodologías nuevas en el estudio de la Biblia” (p. 5). Es de mencionar que, en cada exposición de los métodos presentados, se provee de ejemplos y bibliografía pertinente.

En este texto se hace énfasis en los mensajes y la interpretación propia de cada tiempo y cultura, generando una historia del influjo que “...deja una secuela, por apropiación o descarte, que ha influido en las siguientes lecturas...” (p. 8).

Se expresa con claridad la convicción de que exégesis y hermenéutica están entrelazadas y no puede haber una división tajante entre ellas: la elección del método ya es interpretación.

La exégesis hace resaltar al autor o sujeto interpretado que ya vive en un determinado contexto. Se defiende la tarea de la teología

Teología y cultura 27:1 (2025)

bíblica unida a la sistemática, destacando la importancia y la recuperación de las dinámicas narrativas bíblicas.

El hecho performativo de lo predicado es una forma de exégesis. Luego, desde la pragmlingüística, se analiza lo que la palabra hace, en especial comprendiendo como traducción y tarea intercultural e intersemiótica —por ejemplo, en el lenguaje de señas—.

Las lecturas “desde abajo” y la perspectiva de los diferentes sujetos sociales no son sólo hermenéutica sino exégesis. Lecturas feministas, de pueblos originarios, etc., muestran una exégesis bíblica como fuente de lucha en medio de la tarea de percibir y expresar el mensaje bíblico.

Luego, con las obras deuterocanónicas del período intertestamentario, se analiza la influencia de la hermenéutica bíblica hebrea, que influye en el cristianismo naciente.

En el capítulo que presenta el Análisis Narrativo, Néstor Míguez señala que cuando los grandes relatos son puestos en controversia el relato imperialista permanece. Aclara que toda la Biblia es susceptible de relato por lo que todo género presente en ella puede ser analizado con este método.

Hay diferentes tipos de relatos según el propósito que los anima; en los textos canónicos y extracanónicos se muestra la pluralidad de voces humanas y la disposición abierta a la voz divina. Así, más que plan, se expresa el diálogo de la salvación registrado en la historia con sus continuidades y discontinuidades. Y nuestras interpretaciones son un modo de continuar ese diálogo. Entre narrador y receptor se genera una empatía abierta como espacio de libertad.

Investigando y respetando el contexto original en el detrás del texto con los Métodos Histórico Críticos, el Método Narrativo observa el tejido del texto “el mundo material y cultural...” (p. 28). Las descripciones, la trama, los indicios, el espacio y los tiempos de la narración: “El arte de quien analiza está en saber descubrir y apreciar esta dinámica” (p 32).

Con el auxilio de la *lectura sociopolítica* se complementa la descripción de la realidad social. Luego, buscando la trama, sus nudos se convierten en lo que en la semiótica son de influjo, capacidad, etc. La experiencia de fe narrada por el autor es contar la presencia de Dios en la historia... (p. 37).

Teología y cultura 27:1 (2025)

A pesar de la consideración del impacto que se produce en el lector, éste no está autorizado a disponer del relato a voluntad, sino más bien debe respetar la propuesta de la narración para luego deconstruir y construir en su propia perspectiva. El carácter del personaje en la narración puede evolucionar. En el compromiso de fe de cada uno, el relato “es una búsqueda de complicidad” (p.46).

El mismo Míguez presenta la Crítica Performativa que considera que las palabras cobran sentido desde quien, cómo y dónde se dicen, incluso el modo en que se difunde, transmite y recibe el mensaje. Se da la aparición de la estética que suple la ética, la imagen fugaz con transmisión oral. Ésta supone una performatividad que implica al que transmite y a quien recibe el mensaje: “Estudiar la dinámica de la transmisión oral en espacios donde la literalidad no existe o es escasa, entonces, ayuda a ver posibles caminos que pueden haber seguido los relatos bíblicos antes de llegar a serlo” (p. 60).

Su interés está centrado en el lenguaje oral, sonoridad, ritmo, homofonía, ironía, disonancia, etc., todo lo que el paso a la escritura no ha registrado.

Elsa Tamez e Isela Trujillo nos recuerdan la presencia de la Interculturalidad en todo el proceso que nos conecta a la Biblia. Pero más aún, profundizan en el proceso intersemiótico con dos sistemas de signos diferentes: la escritura y lenguas de señas, que no es ni hablado, ni escrito, pero con sus propias estructuras sintácticas y gramaticales. Nos recuerdan los tres textos con los que contamos: el bíblico, el traducido y la interpretación de lectores/as.

Una somera aproximación de este diálogo nos invita a pensar un primer paso que nos llevará a visualizar toda la escena. Ya el segundo paso nos hace pensar en el escenario (cómo es y cómo se ve ese lugar). Luego, conocer a todos los personajes y su distribución. Se subraya aquí la importancia de la personificación, dramatización y gestualidad. No sólo se ejemplifica con fotografías, sino que también nos recuerdan que: “las personas Sordas cristianas luchan pues, entre mensajes velados, donde se presenta la imagen de un Dios oyente, cuya lengua oficial es la lengua oyente... donde la sordera es un castigo de Dios.” (p. 90).

Pablo Ferrer nos presenta la Pragmalingüística, para la que los textos no sólo informan, sino que quieren lograr algo en sus lectores. Se

Teología y cultura 27:1 (2025)

busca así el plus del texto, necesitando acuerdos fuera de lo que está escrito. Las herramientas de este método son: género literario, ordenamiento sintáctico y discursivo, deícticos, uso de oraciones subordinadas y coordinadas, indicadores lingüísticos del lugar social de quienes participan del acto comunicativo, decisiones posibles en la elección de palabras.

También Ferrer nos introduce en la Hermenéutica de los Sujetos, con comparaciones artísticas para explicar la relación con el texto de un modo múltiple, diverso y abierto. Esto, sin dejar de considerar la historia del influjo que lo afecta. En este diálogo, el texto se convierte casi en un sujeto de conversación. En un primer momento visibiliza a los creadores del texto. Luego se pone foco en el sujeto interpretante. El destinatario no es sujeto pasivo sino más bien condicionante del texto.

Mercedes García Bachmann identifica, en la Lectura Feminista, por lo menos dos elementos en común: primero, la utopía de un mundo con dignidad para todos sin distinciones. Luego, la sospecha en todo discurso concebido y criado en una cultura patriarcal o kyriarcal.

A modo de ejemplo desarrolla algunas preguntas para guiar la investigación: ¿qué roles de género pueden detectarse en la historia? Cuando es introducida una mujer ¿qué se dice de ella? ¿Qué lectura del pasaje sería diferente de la que hace un comentario tradicional? ¿qué resulta chocante en términos socioeconómicos o de género, clase o de edad? ¿Cómo podría ser leído este texto de un modo fiel y liberador para los creyentes? También se debe atender a la cuestión de si son considerados los puntos de vista de una mujer en el texto o cómo son tratadas las mujeres en el mismo.

Muchas otras preguntas, en este mismo sentido, sin necesidad de algún método particular, trazan el camino de esta lectura.

Finalmente, Juan José Barrera Toscano, en la Interpretación bíblica de los Apócrifos del Antiguo Testamento y Deuterocanónicos, aclara términos y recuerda el aporte que estos textos hicieron a la Iglesia primitiva. Despeja dudas injustificadas para la inserción de los deuterocanónicas a la lectura edificante de los cristianos. Se presta atención en este capítulo, al midrash, los rasgos de las tradiciones orales, la comprensión de los escritos sagrados viva y dinámica, en fin,

Teología y cultura 27:1 (2025)

“la necesidad que existió en el contexto histórico de repensar la presencia de Dios en la historia del pueblo” (p. 191).

En suma, consideramos que profesores de exégesis y hermenéutica bíblica y todos los que colaboran en esta tarea docente, se verán beneficiados con la lectura de esta obra. Resultará un material que además de ampliar conocimientos, colaborará con la propia evaluación crítica de los alcances de nuevas lecturas. Éstas no ignoran las fortalezas de métodos de interpretación practicados durante muchos años por los cristianos, pero poniendo especial énfasis en la muchas veces negativa historia del influjo, pretenden activar y mejorar nuestra sensibilidad para captar el mensaje bíblico. Sin dudas, asimismo aportará en la siempre necesaria actualización docente.

También, a los estudiantes que desean profundizar en métodos actuales de la mano de destacados profesores, les resultará además de interesante, una herramienta específica para ampliar las opciones a la hora de la elección del método de análisis para trabajos monográficos y de tesis.

Por último, recomendamos la lectura de esta obra a quienes desean ampliar sus perspectivas en la interpretación de la Biblia para toda tarea pastoral.

César Mario Ávila es docente de Exégesis Bíblica en el Instituto Teológico FIET.

E-mail: cesaravilafiet@gmail.com

Beth Allison Barr, *La construcción de la feminidad bíblica. Cómo convirtieron la sujeción de las mujeres en doctrina cristiana*, Barcelona, Editorial CLIE, 2024, 234 páginas.

Elizabeth Salazar-Sanzana
(FIET)

Para algunas personas esta obra llega justo a tiempo; para otras, quizás demasiado tarde. *La construcción de la feminidad bíblica* es uno de esos libros que habría querido tener en mis manos durante mi juventud. Habría sido un recurso valioso para enfrentar con argumentos sólidos muchas de las interpretaciones bíblicas que justificaron el desprecio, la discriminación y la exclusión en mis años de formación, liderazgo eclesial y docencia teológica.

Beth Allison Barr no solo desmonta los fundamentos patriarcales que han legitimado la sumisión de las mujeres dentro de la teología cristiana, sino que lanza una interpelación clara: escuchar la voz del Espíritu que llama a una misión integral y liberadora. A través de una lectura crítica del pasado, la autora rescata memorias silenciadas, reconstruyendo una narrativa más inclusiva que interpela nuestro presente y proyecta un futuro esperanzador, fundado en propuestas bíblico-teológicas que invitan, provocan y abren caminos. La obra se sitúa en el contexto de la experiencia cristiana vivida, esa “universidad de la vida” que tantas veces se reivindica en los espacios de fe. Esta metodología experiencial se convierte en el hilo conductor

Teología y cultura 27:1 (2025)

del libro. Con claridad y rigor, Barr combina erudición con accesibilidad, permitiendo que sus planteamientos resuenen profundamente en quienes han experimentado la tensión entre la fidelidad a la Palabra y la opresión sistemática justificada con ella.

Barr señala la paradoja de muchas comunidades cristianas: proclaman un Evangelio de amor y libertad, pero reproducen estructuras de poder que marginan a las mujeres. El discurso teológico suele resaltar la dignidad humana, pero en la práctica, aún se rinde más homenaje a Aristóteles —quien consideraba a las mujeres inferiores por naturaleza— que al mensaje liberador de Jesucristo.

La primera parte del libro nos guía en un recorrido por la historia, no como un ejercicio meramente académico, sino como un acto necesario para comprender y desarmar el peso del presente. En este trayecto, Barr y muchas otras mujeres —incluidas quienes transitamos entre la academia y la vida eclesial— enfrentamos cara a cara las relaciones de poder que atraviesan nuestras comunidades de fe.

Entender la propuesta de la autora exige una reflexión sobre el concepto de autoridad en la Iglesia, particularmente en lo que respecta a la Biblia como Palabra de Dios. Desde los primeros cristianos hasta hoy, la autoridad de las Escrituras ha estado profundamente entrelazada con dinámicas de poder jerárquico. Barr nos muestra cómo esta autoridad, lejos de ser exclusivamente divina, ha sido moldeada por estructuras humanas que han sostenido la supremacía masculina. Así, la autora construye su argumento desde una mirada crítica a las formas en que la autoridad bíblica ha sido usada —y abusada— para excluir a las mujeres del liderazgo cristiano.

Es crucial enfatizar que Barr no cuestiona la Biblia como Palabra de Dios. Su crítica apunta al modo en que las traducciones —todas ellas interpretativas por naturaleza— han influido en la manera de leer el texto sagrado. Muchas versiones bíblicas, especialmente en inglés, han invisibilizado o distorsionado el papel de las mujeres, santificando así la subordinación femenina como una supuesta verdad evangélica.

La lectura es ágil y profunda. La autora entrelaza su reflexión con las historias de vida de muchas mujeres que inspiran su narrativa. A pesar del contexto cultural específico desde el que escribe, su

Teología y cultura 27:1 (2025)

mensaje resuena más allá de las fronteras lingüísticas o geográficas. Aunque se refiere principalmente a traducciones bíblicas en inglés, su crítica permite extrapolar sus hallazgos a las problemáticas presentes también en las versiones bíblicas en español y en las iglesias de América Latina.

Desde una perspectiva latinoamericana, marcada por la herencia de la Reforma Protestante y el énfasis paulino, el análisis de Barr resulta de gran relevancia. Su mirada permite cuestionar profundamente los fundamentos teológicos que han legitimado el patriarcado dentro del protestantismo latinoamericano. Aunque algunas secciones podrían beneficiarse de una mayor profundización, la obra ofrece herramientas suficientes para quienes deseen continuar investigando y ampliando la discusión.

Una de las grandes contribuciones del libro es la respuesta a la pregunta sobre cómo liberar a las mujeres: demostrando que no hay evidencias bíblicas suficientes para justificar su subordinación. Leer el Evangelio a la luz de textos mal interpretados no solo oscurece la voz de Dios, sino que nos aleja de la acción del Espíritu Santo, el mismo que descendió en casa de Cornelio sin distinguir entre hombres y mujeres. Como suele decirse, toda herejía tiene base bíblica; pero no todo lo que se dice inspirado por la Escritura es compatible con la voluntad de Dios.

En su denuncia profética, Barr nos recuerda que el sometimiento de las mujeres, motivado por estructuras de poder, niega el alcance universal de la obra redentora de Jesucristo. Textos como Gálatas 3:28 y Hechos 2 son testimonios de una igualdad radical en el Espíritu, que ha sido traicionada por prácticas eclesiales patriarcales. Aun así, la historia demuestra que el Espíritu Santo, una y otra vez, ha roto esas cadenas, liberando a las mujeres para una vida y ministerio plenos —tal como lo hizo Jesús.

Una de las conclusiones más interesantes del libro es que, a pesar de los constantes cambios en las reglas patriarcales, las mujeres han encontrado formas de predicar, enseñar y proclamar el Evangelio. El Espíritu de Dios, que vence el pecado, también vence todo lo que oprime. El patriarcado no es solo un pecado contra las mujeres; es una estructura de pecado que discrimina por género, clase, etnia, edad y que incluso perpetúa la violencia contra la creación misma. Es un libro

Teología y cultura 27:1 (2025)

que contribuye decisivamente a los diálogos teológicos que buscan una iglesia más justa, más fiel al Evangelio y más parecida al Reino de Dios.

Elizabeth Salazar-Sanzana es profesora de Teología Feminista en el Instituto Teológico FIET.

E-mail: draelizabethsalazar@gmail.com